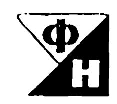
АНГЛИЙСКИЕ МАТЕРИАЛИСТЫ XVIII В.


Ф
Н


Философское Наследие

АНГЛИЙСКИЕ МАТЕРИАЛИСТЫ XVIII В.

СОБРАНИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ В ТРЕХ ТОМАХ

ТОМ 2

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ

ЛИТЕРАТУРЫ

«МЫСЛЬ»

МОСКВА — 1967

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ И С ПРИМЕЧАНИЯМИ
Б. В. МЕЕРОВСКОГО

ПЕРЕВОД С АНГЛИЙСКОГО

А. КОЛЛИНЗ

ФИЛОСОФСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЫ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Не следует очень беспокоиться о том, что вас не поймут при изложении умозрений, касающихся таких острых вопросов, как вопрос о *свободе* и *необходимости*. И поэтому, хотя я и мог бы с основанием ожидать, чтобы сначала прочитали мою работу, прежде чем будут высказывать обо мне какое-либо суждение, я считаю уместным сделать следующие предварительные замечания.

1. Во-первых, хотя я и отрицаю *свободу* в известном значении этого слова, я отстаиваю такую *свободу*, которая означает *способность человека поступать так, как он желает или предпочитает*. Такого понимания *свободы* придерживались Аристотель, Цицерон, Локк и ряд других древних и современных философов. И действительно, после тщательного изучения лучших авторов, которые трактовали о *свободе*, я могу утверждать, что как бы ни казались они противоречащими друг другу в своих словесных выражениях и сколько бы ни представлялись некоторые из них защитниками другого понятия *свободы*, однако в основе своей [их понятия] почти полностью согласуются с понятием, которое я защищаю; и если рассмотреть все, что они говорят, то окажется, что они основываются не на чем ином, как на этом понятии.

2. Во-вторых, когда я обосновываю *необходимость*, я отстаиваю только то, что называют *моральной*

необходимостью, которая означает, *что человек, как разумное и чувствующее существо, детерминирован своим разумом и чувствами.* Но я отрицаю, что человек подчинен такой необходимости, которая имеет место в часовом механизме и тому подобных вещах, которые в силу отсутствия *ощущения* и *ума* подчинены *абсолютной физической или механической необходимости.* И здесь я также нахожусь в согласии почти со всеми величайшими защитниками *свободы,* которые или явно придерживались тезиса о *моральной необходимости,* или следовали тому, что под этими словами подразумевалось.

3. В-третьих, я попытался показать, что понятия, которые я развиваю, столь последовательны, что служат единственным основанием морали и законов, вознаграждений и наказаний в обществе, и что представления, которые я опровергаю, гибельны. Я считал, что это необходимо было доказать при рассмотрении предмета, имеющего отношение к морали, ибо не может быть истинным что-либо такое, что подрывает мораль. Но все исследование следует считать порочным, если читатель найдет в нем какие-либо расхождения с *нравственной истиной*, которая столь же очевидна, как и всякая умозрительная *истина,* и которая гораздо более необходима для ясности духа читателя, чем *истина* во всех прочих науках.

4. В-четвертых, я назвал свою работу «Философское исследование и т. д.», ибо я привожу обоснование своего взгляда только при помощи опыта и разума, опуская какие бы то ни было *теологические* доводы. При помощи этого метода я ограничил пределы исследования и надеюсь, что тем самым доставлю не меньшее удовлетворение, чем если бы я рассматривал вопрос также с *теологической* точки зрения, ибо все энтузиасты, конечно, полагают, что *истинная теология* совместима с разумом и опытом.

5. Наконец, если кто-нибудь спросит, какая *польза* от такого исследования, то я мог бы предложить им рассмотреть вопрос о *полезности* истины вообще и, во-вторых, о *полезности* истин, которых я придерживаюсь в целях установления законов и морали, вознаграждений и наказаний в обществе. Но я удовольствуюсь

замечанием, что это исследование будет *полезным* всем, кто желает познать истину в той области, которую я рассматриваю, и кто считает исследование верным средством для достижения такого знания. Что же касается тех, кто не ставит никаких вопросов и ни о чем не размышляет, тех, кто размышляет, ничего не исследуя, или тех, кто читает книги только для того, чтобы утвердить себя в мыслях, которые они уже раньше откуда-то почерпнули, то для них — я согласен — моя книга *не принесет пользы.* Но думаю все же, что эти люди не помешают другим наслаждаться, следуя вкусу, который отличается от их собственного.

К Луцию

Я посылаю вам изложение своих мыслей о *свободе* и *необходимости,* о которых вы так часто пытались узнать от меня. И вот, изложив эти мысли, я отдаю их на ваше вдумчивое рассмотрение. Я был настолько краток, насколько это можно совместить с тем, чтобы быть понятым; и, зная вашу любовь к истине, я не говорю ни о чем, кроме того, что считаю истинным, и целиком высказываю истину относительно того, что, на мой взгляд, относится к предмету, говорю с той искренностью, с которой надлежит говорить с друзьями. Если вы полагаете, что я был весьма краток где-либо или упустил из виду какое-либо возражение, которое не пришло мне в голову, или которое, на ваш взгляд, необходимо рассмотреть, — то, пожалуйста, сообщите мне об этом, и я сделаю все возможное, чтобы удовлетворительно ответить на ваши замечания.

ВВЕДЕНИЕ

Общепризнано, даже среди ученых, что существуют определенные области умозрения, о которых по самой их природе невозможно говорить ясно и отчетливо. Зная это, люди относятся весьма снисходительно к теологам и философам и прощают им их невразумитель-

ные рассуждения, трактующие о возвышенных предметах в теологии и философии. И во всей области умозрения нет вопроса, о котором люди писали бы более непонятно, который считался бы более неподходящим для ясного изложения и в связи с которым больше всего предполагалось и прощалось бы неясное рассуждение, чем вопрос о *свободе* и *необходимости*.

Но хотя это и общепризнано, это ошибка, разделяемая учеными и неучеными, ибо тот, кто размышляет о боге или о триединстве или на другую глубокую тему, должен иметь некоторые идеи, которые были бы объектами его мыслей, подобно тому как он обладает идеями, когда размышляет о самых простых вещах. А там, где идеи так или иначе ускользают от нас, там исчезают также и наши мысли. Ясно, что, когда у нас есть идеи, мы способны сообщать их другим при помощи слов *. Поскольку слова являются метками наших идей, у нас никогда не бывает недостатка в них для обозначения наших идей, ибо у нас имеется достаточно большое количество их в общении друг с другом и мы можем произвести их гораздо больше, если это потребуется.

Если мы можем мыслить только о том, что имеем в идеях, и можем обозначить все идеи словами, то почему бы мы не могли одну идею поставить в связь с другой? Почему бы не сопоставить идеи об одном предмете с идеями о другом? И почему бы не составить из какого-либо рода отношений упорядоченную систему?

При употреблении термина *бог* обозначаемая им идея должна быть для нас такой же четкой и определенной, как идея треугольника или квадрата, когда мы рассуждаем о них, иначе термин *бог* будет пустым звуком. Что же мешает нам тогда поставить идею, обозначаемую термином *бог*, в связь [с другой идеей], как мы делаем это с идеей треугольника или квадрата? И почему мы не могли бы сравнить эту идею с другой, так же как всякие две другие идеи? Ведь сравнение идей

---

* Я не имею в виду неизвестные простые идеи. Они впервые могут стать известны путем соединения предмета с воспринимающей способностью; но, будучи однажды воспринятыми и получив для своего обозначения общепринятое название, они могут быть переданы посредством слов.

заключается в установлении их различия и сходства, а для этого от них ничего не требуется, кроме того, чтобы они были четкими и определенными в наших умах. А если мы должны иметь четкую и определенную идею для термина *бог* при употреблении этого термина, если эту идею, такую же четкую и определенную, как идею треугольника или квадрата, мы можем доказать, если мы можем сравнить ее с другими идеями в силу ее четкости и определенности, то почему бы мы не смогли упорядочить наши мысли о боге, приведя их в такую же строгую и ясную систему, как это имеет место по отношению к фигуре или количеству?

Я не хотел бы, чтобы мне приписали мнение, будто для меня идея бога является адекватной идеей и исчерпывает предмет, к которому она относится, наподобие идеи треугольника или квадрата; или что ее так же легко образовать в нашем уме, как идею треугольника или квадрата; или что она не требует огромной работы ума для соединения и сопоставления различных идей, которые относятся к богу; или что не существует некоторых утверждений о нем, которые являются сомнительными и от которых мы можем прийти к неопределенности; или что имеется немного таких утверждений о нем, которые не связаны с огромными трудностями или возражениями. Все это я допускаю, но это не аргумент для оправдания неясности. Ибо, во-первых, неадекватная идея, как таковая, не менее отчетлива, чем адекватная, и не менее истинна относительно того, что она охватывает; поэтому о ней можно рассуждать с такой же ясностью и правильностью. Во-вторых, хотя идею бога не так легко образовать в нашем уме, как идею треугольника или квадрата, и хотя она требует огромной духовной деятельности для соединения различных относящихся к богу идей и их сопоставления, однако именно этими доводами можно обосновать как более широкое ее применение, так и отказ от всяких попыток образовать ее. В-третьих, если в связи с рассматриваемым предметом у автора возникают какие-либо сомнения или возражения, которые он не может удовлетворительно разрешить в своем уме, то он может выразить эти мысли не менее ясно, чем любые другие

понятия или мысли. Он должен только позаботиться о том, чтобы не переступать границ этих понятий и не пытаться заставить читателя понять то, чего он сам не понимает, ибо, когда он выходит за указанные границы, его рассуждения неизбежно оказываются темными, а труд — бесполезным. Цель работы состоит в том, чтобы выразить то, что человек представляет себе. И каждый читатель будет доволен, когда он увидит, что автор говорит о предмете в соответствии со своими знаниями о нем, и так, что можно считать, что он пишет ясно.

Поэтому, когда какой-либо автор говорит неясно о боге или о другой идее, существующей в его уме, то это его собственный недостаток. Зачем он брался писать, не осмыслив или еще не будучи в состоянии выразить другим то, что он имел в виду? Разве простительно лицемерить человеку, претендующему на роль учителя?

Эти общие размышления могут быть подкреплены ссылками на труды знаменитых и авторитетных ученых.

Когда такие великие люди, как Гассенди, Декарт, Кедворт, Локк, Бейль, сэр Исаак Ньютон и г-н де Фонтенель [1] рассуждали о глубочайших вопросах метафизики, математики и других областей философии, они, придавая наибольшую ясность и отчетливость своим идеям, писали для соответствующих читателей не менее ясно и понятно, чем это делали другие авторы в работах на исторические и [другие] самые простые и общедоступные темы.

С другой стороны, когда авторы, которые в других отношениях не уступают вышеупомянутым, покидают в своих рассуждениях круг ясных и отчетливых идей, их работы становятся — и не могут не стать — почти безрезультатными, а их старания оказываются такими же бессмысленными, как и труды самых невежественных авторов, трактующих о предметах, о которых они ничего не понимают или имеют весьма смутное представление. Примеры этих последних любой читатель встречает так часто и так часты жалобы на людей, которые отваживаются заниматься вопросами, лежащими за пределами их способностей, что мне нет необходимости приводить имена авторов и тем самым навлекать на кого-нибудь недоброжелательное осуждение. Но,

обнаружив место, касающееся изобретательного отца Мальбранша в «Letters» г-на Бейля, способного судьи, друга и защитника его в других отношениях, я решил, не отступая от сказанного, привести Мальбранша в качестве примера. В нескольких книгах он излагал и отстаивал мнение о *видении всех вещей в боге*. Однако такой проницательный человек, как г-н Бейль, прочитав их все, заявляет, что он *меньше чем когда-либо улавливает его мысль в последней книге* *. Это явно указывает на слабость Мальбранша, которая выразилась в том, что он писал о предмете, которого не понимает, а поэтому и другие не могли его понять.

Как видите, я не требую заранее никакого снисхождения в связи с рассматриваемой проблемой и принимаю всю вину на себя в том случае, если не буду писать вам о нем ясно и доказывать своих положений.

И чтобы я смог сообщить вам то, что считаю ясным для себя самого, я начну с объяснения смысла проблемы.

Постановка вопроса. Человек есть *необходимый агент,* если все его действия так определяются причинами, предшествующими его действиям, что ни одно его прошлое действие не могло не произойти или не могло быть иным, чем оно было, и ни одно будущее действие не может не произойти или произойти не так, как оно произойдет.

Человек является *свободным агентом,* если он способен в любое время при одних и тех же обстоятельствах и причинах поступать различным образом, или, другими словами, если он не является неизбежно определенным во всякий момент времени условиями, в которых он находится, и причинами, которые на него действуют таким образом, чтобы он действовал так и не имел возможности действовать иначе.

---

* «Я просмотрел новую книгу отца Мальбранша, направленную против г-на Арнольда; я уразумел из нее меньше, чем из какой-либо из его прежних книг, в которых проводилась мысль о том, что идеи, посредством которых мы познаем объекты, даны от бога, а не порождаются нашей душой. В этом-то и заключается непонимание; оно, на мой взгляд, выражается в постоянных двусмысленностях» (письмо г-ну Демезо [2] от 16 октября 1705 г.).

§ 1. ПЕРВЫЙ АРГУМЕНТ, В КОТОРОМ РАССМАТРИВАЕТСЯ НАШ ОПЫТ

То, что относится к нашим собственным действиям, — это вопрос факта. Мы рассмотрим, во-первых, наш собственный опыт, который, если его можно познать — а это, разумеется, для нас возможно, — будет определять решение вопроса. А поскольку к опыту побуждают с большой торжественностью приверженцы свободы, то мы начнем с некоторых общих положений, касающихся аргументов от опыта, а затем перейдем к самому опыту.

Общие положения об аргументах от опыта

Невежды, которые привыкли верить в *свободу*, считают, что им обеспечен успех, если они будут постоянно обращаться к *опыту* для доказательства своей свободы; они убеждены, что чувствуют себя свободными во множестве случаев. Источником их заблуждения является следующее обстоятельство. Они или не обращают внимания на причины своих действий, или вовсе не видят их, особенно в незначительных случаях; отсюда они заключают, что они свободны или что их причины не побуждают к тем действиям, которые они совершают.

Они также допускают нередко действия, в которых раскаиваются; и так как, раскаиваясь, они не находят никаких действительных мотивов для совершения

таких действий, то они делают вывод, что могли бы и не совершать их в тот самый момент и были *свободны* от необходимости (как будто они были за пределами внешних обстоятельств), совершая определенное действие.

Они полагают также, что могут действовать, как им заблагорассудится, или воздерживаться от действия, если они того пожелают, не считаясь с внешними препятствиями, которые мешают им поступать так, как им хочется; достаточно им захотеть, и в зависимости от их [желаний] нечто будет сделано или нет. Они также замечают, что часто меняют свои решения, что могут выбирать и действительно выбирают каждый раз нечто иное, чем прежде, и часто обдумывают [вопрос] и тем самым находятся в состоянии нерешительности и безразличия относительно того, как оценить те или иные положения и свое желание сделать выбор по отношению к некоторым объектам. И вот, испытывая все это, они ошибочно принимают это за осуществление *свободы* или за *свободу от необходимости.* Ибо, если спросить их, считают ли они себя *свободными,* они немедленно ответят *утвердительно* и приведут тот или иной из вышеуказанных доводов; в частности, они считают доказательством своей *свободы* утверждение, что *они могут действовать, как им хочется.*

Более того, прославленные философы и теологи, как древние, так и современные, которые много размышляли над этими вопросами, рассуждают точно таким же образом, давая такое определение *свободы,* которое не противоречит *судьбе* и *необходимости,* хотя в то же время может показаться, что они исключают некоторые действия человека из-под власти *судьбы* или утверждают *свободу* от *необходимости.* Цицерон определяет свободу как «способность действовать в соответствии со своим желанием» *. Это повторяют вслед за ним некоторые наши современники. Один определяет свободу как «способность действовать или бездействовать по своему усмотрению» **. Другой определяет ее более

---

* «Opera», p. 3968, ed. Gron.

** *Placette,* Éclairciss. sur la Liberté, p. 2[3].

многословно, как «способность делать то, чего мы хотим, и потому, что мы того хотим; так что, если бы мы чего-то не хотели, мы того не стали бы делать; и мы делали бы даже нечто противоположное, если бы этого захотели» *. Третий [определяет свободу как] «способность совершить какое-нибудь действие или воздержаться от него согласно умонастроению, благодаря которому одно действие предпочитается другому» **.

Если читатель соблаговолит поразмыслить над этими определениями, он обнаружит, что они являются только определениями *свободы действовать* или *свободы от внешних препятствий к действию*, а не *свободы от необходимости*. Впоследствии я покажу, что эти определения согласуются с направлением, которым я следую в моем трактате, где я признаю наличие той способности, которую они описывают, хотя и утверждаю, что *не существует свободы от необходимости*.

Александр Афродизийский, самый проницательный философ II века, написавший самый древний из дошедших до нас комментариев на Аристотеля и считающийся лучшим защитником и интерпретатором Аристотеля ***, определяет свободу как «способность выбирать направление своих действий после обдумывания и обсуждения и выбирать и делать то, что является наиболее подходящим для нашего разума, тогда как в ином случае мы следовали бы своим фантазиям и причудам» ****. Таким образом, выбор в результате обдумывания является не менее необходимым выбором, чем выбор по прихоти. Ибо, хотя выбор по прихоти, или без обдумывания, может быть одним, а обдуманный выбор совсем другим, тем не менее каждый выбор, основанный на том, что считается наилучшим (один — на одном основании, а другой — на другом), в каждом случае является в равной мере необходимым и не имеет

---

* *Jaquelot*, Sur l'exist. de Dieu, p. 381 [4].

** *Locke*, Essay of Hum. Und., l. 2, c. 21, § 8 [5].

*** *Fabricius*, Bibl. Gr., vol. IV, 63; *Vossius*, De Sect. Phil., c. 18.

**** «De Fato», p. m. 57 [6].

значения, хороши основания или плохи, поспешны или обдуманны решения, исходят ли они от прихоти или от размышления.

Таким же образом епископ Брамхол[7], написавший несколько трудов о *свободе* и пытавшийся придерживаться аристотелевского учения о свободе, определяет свободу следующим образом: «То, что составляет подлинную свободу действий человека, — это акт выбора, обдуманный выбор или отказ от тех или иных средств или предпочтение одного средства другому там, где ум усматривает их разнообразие» *. Что в этом определении свобода состоит всецело в выборе средств, представляющихся лучшими, а не в выборе средств, представляющихся худшими, и что последние не равноценны лучшим — это видно из следующих отрывков. Он утверждает, что «действия, совершаемые под влиянием внезапных и бурных страстей, не являются свободными, ибо здесь нет ни размышления, ни выбора» **; «утверждать, что воля определяется мотивами, т. е. доводами и рассуждениями, равносильно утверждению, согласно которому агент определяется самим собой, т. е. что он свободен. Ибо мотивы определяют не естественным, а моральным образом, а этот вид определения совместим с подлинной свободой» ***; «положение о том, что воля следует с необходимостью последнему предписанию ума, не сводит на нет свободу воли; эта необходимость только предполагаемая» ****. Так что *свобода,* по его мнению, состоит в выборе или отказе, но непременно после размышления, а такой выбор или отказ морально и гипотетически детерминирован или является необходимым благодаря упомянутому продуманному решению.

Наконец, великий теолог-арминианин[8] *****, написавший курс *философии* и хорошо разбиравшийся в некоторых спорных вопросах о свободе, полагал, что свобода заключается в «невозмутимости духа при размыш-

---

* *Bramhall,* Works, p. 735.
** Ibid., p. 697.
*** Ibid., p. 702.
**** Ibid., p. 707.
***** *Le Clerc,* Bibl. Chois., t. XII, p. 103, 104[9].

лении над вещью». «Ибо, — утверждает он, — во время обдумывания ум свободен вплоть до начала действия, — ведь ничто не заставляет его непременно действовать или же не производить действия». Поскольку же ум, *обдумывая что-либо,* т. е. взвешивая или сопоставляя идеи или мотивы друг с другом, в это время все-таки в не меньшей мере *вынужден* сохранять *безразличие* к характеру этих идей и мотивов, он по *необходимости* детерминирован в самый *момент действия.* Если бы человек был свободен, находясь в этом состоянии *безразличия,* то ему пришлось бы обладать способностью быть *небезразличным* в то же самое время, когда он безразличен.

Поэтому если *опыт* доказывает, что *свобода* обосновывалась указанными выше сторонниками *свободы,* то это доказывает, что люди не обладают никакой *свободой от необходимости.*

Подобно тому как указанные поборники свободы дают нам определения свободы, основанные на опыте и совместимые с необходимостью, так и некоторые величайшие покровители свободы своими уступками в этом деле неплохо разрушают все аргументы от опыта.

В своем трактате в защиту свободы воли, направленном против Лютера, Эразм [10] говорит, что среди затруднений, которые испытывали теологи и философы всех веков, нет более сложных, чем те, которые связаны с вопросом о свободе воли *. А г-н Леклерк, говоря о книге Эразма, замечает, что *вопрос о свободе воли* был слишком затруднительным для Эразма, который не был философом, и это часто приводило его к противоречию с самим собой **.

Покойный епископ Сарумский хотя и утверждает, что «каждый человек обладает свободой» ***, однако признает, что «огромные трудности связывают его по рукам и ногам», не позволяя рассматривать этот предмет, и поэтому «он предпочитает уйти от объяснений и не отвечать на вопросы» ****.

---

* «Opera», t. 9, p. 1215.
** «Bibl. Chois.», t. XII, p. 51.
*** «Expos.», p. 117.
**** Ibid., p. 27.

Знаменитый Бернард Очин, великий итальянский юморист, написал остроумную книгу под названием «В лабиринтах свободы воли и предопределения и т. д.» *, в которой он показывает, что те, кто утверждает, что человек действует свободно, встречаются с четырьмя огромными затруднениями, а те, кто утверждает, что действия человека обусловлены необходимостью, сталкиваются с четырьмя другими затруднениями. Таким образом, он находит восемь *лабиринтов:* четыре, препятствующие признанию *свободы,* и четыре, препятствующие признанию *необходимости.* Он пробует всяческими способами преодолеть их, но, будучи не в состоянии найти какое-нибудь решение, каждый раз кончает тем, что молит бога, чтобы он избавил его от этого хаоса. На протяжении своего труда он пытается найти средства выбраться из этого тупика, но приходит к выводу, что единственный выход — сказать вместе с Сократом: «Hoc unum scio quod nihil scio» [11]. «Нам следует остаться довольными, — говорит он, — и заключить, что бог не требует от нас ни утверждений, ни отрицаний». Вот заголовок последней главы его книги: «Qua via ex omnibus supradictis Labyrinthis cito exiri possit qua docta ignorantia via vocatur» [12].

Знаменитый автор **, который для подтверждения [мнения о наличии] свободы обращается к *повседневному опыту,* признает, что «вопрос о свободе является самым темным и трудным вопросом всей философии, что в этой области ученые больше противоречат самим себе и друг другу, чем в какой-либо другой» ***. И он выступает «против распространенного понятия свободы» ****, пытаясь установить другое понятие *****, и допускает, что оно может оказаться «более запутанным».

Но как может все это быть простым фактом, доступным каждому? Какая трудность может возникнуть при

* «Labyrinths concerning Free-will and Predestination etc.». Printed an Basel.

** *King*, De Orig. Mali, p. 91, 127 [13].

*** Ibid., p. 99.

**** Ibid., p. 105.

***** Ibid., p. 117.

установлении простого факта и при описании того, что доступно каждому? Для чего нужно столько *философствования?* И почему так много противоречий в этом вопросе? И как могут все люди осуществлять свободу, если признают, что распространение свободы *ложно* или неприменимо, а *новое понятие свободы,* о котором раньше и не думали (или думали лишь немногие), устанавливается как выведенное из опыта? Ничего подобного не произошло бы, если бы была ясна суть свободы.

Другие защитники *свободы* были привлечены к ней вследствие тех неудобств, которые были связаны с учением о *необходимости.* Великий Епископий [14] в своем «Трактате о свободе воли» признает в конце концов, что защитники *необходимости* имеют подтверждение своего учения в опыте и поэтому они более многочисленны. «Эти защитники, — как он отмечает, — утверждают одну сторону дела, в которой они и берут верх, а именно что воля определяется умом», и *утверждают,* что, «не будь так, воля была бы слепой силой, могла бы порождать зло в качестве своей цели и отвергать то, что приятно и желательно. Вследствие этого всякие увещевания, обещания, доказательства и угрозы были бы так же бесполезны для человека, как для пня или камня» *. Он считает *это* весьма *правдоподобным,* это *кажется вероятным* — таково *общее мнение школ*; это, по его мнению, *скала, о которую разбиваются* [*аргументы*] *самых искусных защитников свободы, которые не знают, что на это ответить;* это служит *основанием* или аргументом (или скорее подтверждением опыта), *который заставлял людей во все века, а не только некоторых людей в наше время приходить к мнению о фатальной необходимости всех событий.* Но именно *потому, что это превращает все наши действия в необходимые и тем самым,* по его мнению, *ниспровергает религию, законы, вознаграждения и наказания,* он заключает, *что это понятие представляет самую очевидную ложь, и религия заставляет его отказываться от этого общепринятого и правдоподобного мнения.* Точно

* «Opera», vol. I, p. 198, 200.

так же многие другие страстные поборники *свободы,* как и он сам, под влиянием этих мнимых затруднений вынуждены были отвергать *очевидные данные опыта.* Я говорю *очевидные,* ведь разве мы не детерминированы удовольствием или болью и тем, что представляется нам разумным или неразумным, что надо осудить, чего желать и что делать? Разве не очевидно, что не будет никаких оснований для законов и морали, вознаграждений и наказаний, если не придерживаться учения о необходимости, и что не будет твердой почвы для законов и морали, вознаграждений и наказаний, как это несомненно с очевидностью обнаружится, если попытаться предположить, что человек является свободным агентом. Исходя из этого, с готовностью согласятся, что опыт свидетельствует не в пользу *свободы воли,* и станут отрицать *свободу,* когда увидят, что не было никаких оснований, чтобы утверждать ее для поддержания этих необходимых вещей. И, выведя следствие из этого, пусть каждый человек внимательно почитает трактаты, написанные способнейшими авторами в пользу свободы, и он увидит, что эти авторы (как они сами признают относительно друг друга) часто противоречат самим себе, пишут темно и не знают, куда поместить *свободу.* Наконец, он увидит, что ничего не может почерпнуть из их трактатов, по крайней мере не больше, чем г-н Локк * почерпнул из упомянутого трактата Епископия, который во всех других своих трудах показал себя ясным, глубоким и доказательным автором.

Существуют и другие защитники учения о свободе, равно как и противники этого учения, которые воспроизводят убеждения людей по существу совершенно иначе и сами судят совсем иначе о том факте, о котором имеют вульгарное представление те, кто поддерживает учение о свободе воли.

Один древний автор ** утверждает следующее. «Судьба убедительно доказывается ссылками на общепринятое мнение и на убежденность [большинства]

---

* «Letters», p. 521.

** *Alexander,* De Fato, p. 10[14a].

людей. Ибо когда в определенных вещах все люди согласны, за исключением немногих, которые расходятся с остальными по вопросу о поддержке некоторых предвзятых теорий, то они не могут заблуждаться. Поэтому (продолжает он) Анаксагора из Клазомен, хотя он и не был презренным натуралистом, не следовало считать заслуживающим внимания, когда он вопреки общему убеждению всех людей утверждает, что ничего не происходит по воле судьбы, что судьба — это пустой звук». И согласно всем авторам, которые приводили мнения различных людей по этому вопросу, вера в судьбу, как и в [предопределенность] всех событий, продолжала быть самым распространенным убеждением как среди философов, так и в народе; и до сих пор, [судя] по рассказам путешественников, это остается убеждением подавляющего большинства людей. И хотя оно не так распространено среди христиан, как в других религиозных сектах, однако фаталисты, разумеется, были и теперь существуют в большом количестве также среди христиан. И теологи, защищающие свободу воли, сами признают, что «некоторые христиане являются такими же убежденными фаталистами, как иные из древних философов» *.

Острый и проницательный г-н Бейль сообщает о том, насколько велика разница между теми, кто приходит к пониманию, опираясь на тщательные исследования и рассмотрения различных действий человека, и теми, кто исходит из грубых представлений об этом предмете. Он утверждает: «Те, кто глубоко не исследует то, что в них происходит, легко приходят к убеждению, что они свободны. Но те, кто подверг тщательному рассмотрению основания и обстоятельства своих действий, сомневаются в своей свободе и даже убеждаются, что их разум и рассудок — рабы, неспособные противостоять силе, которая увлекает их за собой» **. Он говорит также в известном письме, что «лучшие доказательства, приводимые в пользу свободы, — это те, которые утверждают, что без нее человек не мог бы грешить и что

---

* *Reeves,* Apol., vol. I, p. 150; *Sherlock,* Of Prov., p. 66.
** «Dictionnaire», p. 1497, 2 ed [15].

бог был бы источником как добрых, так и злых помыслов» *.

А прославленный Лейбниц, этот всеведущий гений, в ответ на призыв архиепископа Кинга *обратиться к опыту* (для обоснования понятия свободы, т. е. «способности, которая, будучи безразличной по отношению к объектам и управляя нашими страстями, желаниями, чувствами и разумом, осуществляет произвольный выбор между объектами и отдает выбранному объекту предпочтение только потому, что она его выбрала») ** отрицает, что мы обладаем такой или какой бы то ни было другой свободой, и полагает, что мы скорее чувствуем на опыте, что мы детерминированы во всех своих действиях. Он утверждает: «Мы испытываем в себе нечто такое, что склоняет нас к выбору, и если происходит так, что мы не можем дать отчета во всех наших склонностях, то более пристальное рассмотрение покажет, что устройство нашего тела и тел, окружающих нас, состояние духа в данный момент и в предшествующее время и некоторые мелкие обстоятельства, рассматриваемые в свете этих значительнейших причин, могут побудить нас выбрать вполне определенные объекты, не прибегая к помощи чистого произвола или не знаю уж какой способности души, благодаря которой она склонна к наиболее подходящим для нее объектам, наподобие того как хамелеон, говорят, окрашивается в наиболее подходящий для него цвет» ***. Словом, он настолько далек от мысли, что существует хоть какое-то обоснование от *опыта* для указанного понятия свободы, что называет такую свободу химерой и сравнивает ее с «магической способностью волшебников превращать одни вещи в другие» ****.

Наконец, редакторы журнала «Paris» весьма далеки от того, чтобы считать, что понятие архиепископа Кинга о свободе имеет подтверждение в опыте, когда они утверждают, что «д-р Кинг, не удовлетворенный ни одним из прежних понятий свободы, предлагает новое

* Letter to the abbat Dubos, 13 dec. 1696 [16].
** «De Orig. mali», c. 5.
*** «Remarques sur le liv. de l'Orig. du mal», p. 76 [17].
**** Ibid., p. 84.

понятие и доходит до такого произвола, что считает удовольствие не мотивом для выбора, а следствием свободного выбора; placet res quia eligitur, non eligitur quia placet[18]. Эта точка зрения (говорят они) часто приводит его к противоречию с самим собой» *.

Так что в целом по отношению к свободе дело с опытом обстоит следующим образом. Некоторые называют *свободой* действия, которые при ближайшем рассмотрении оказываются явно необходимыми. Другие хотя и обращаются к обыденному опыту, однако тотчас же оказываются не в ладу с ним, противоречат этому обыденному опыту, признавая его *запутанным* и так же путано толкуя о нем. Третьи, испугавшись воображаемых трудностей в учении о необходимости и стремясь избежать этих трудностей, вынуждены обосновывать учение о свободе воли, выступая против того, что, как они полагают, основывается на кажущемся опыте. А наиболее проницательные полагают, что свобода воли не может быть доказана при помощи опыта, или же считают, что из опыта могут видеть, что они являются необходимыми агентами; и большинство людей всегда было убеждено в том, что люди являются необходимыми агентами.

Рассмотрение самого нашего опыта

Наметив, таким образом, путь посредством разъяснения того, что обращение к опыту не делает очевидной свободу воли, судя по аргументам самих защитников учения о свободе воли и по следствиям, которые опровергают аргументацию от опыта в защиту свободы воли, мы перейдем теперь к рассмотрению различного рода человеческих действий, которые можно считать относящимися к данному предмету, и посмотрим, можем ли мы судить из опыта о том, является ли человек свободным или необходимым агентом. Я думаю, что действия можно свести к следующим четырем видам: 1) восприятие идей, 2) суждение о высказываниях, 3) желание, 4) действие согласно своей воле.

---

* «Journal des Savans», 16 March 1705[19].

1. *Восприятие идей.* По этому поводу не может быть споров: восприятие может быть только необходимым действием, поскольку оно не может быть произвольным действием человека. Идеи ощущения и рефлексии навязываются нам, хотим мы того или нет, и мы не можем устранить их. Мы должны сознавать, что мыслим, когда действительно мыслим; и тем самым мы по необходимости имеем идеи рефлексии. Мы должны также пользоваться нашими ощущениями, когда бодрствуем, и поэтому мы необходимым образом получаем идеи ощущения. А поскольку мы воспринимаем идеи под влиянием необходимости, то каждая идея по необходимости такова, какова она в нашем уме, — ведь невозможно заставить какую-нибудь вещь отличаться от самой себя. Это первое необходимое действие, как читатель увидит, является основой и причиной всех других разумных действий человека и делает их также необходимыми. Ибо, как верно замечает рассудительный автор и тонкий наблюдатель внутренних действий человека, «храмы имеют свои священные образы, и мы знаем, какое влияние они всегда оказывали на огромную часть человечества. Но идеи и представления в человеческих умах являются невидимыми силами, которые постоянно управляют ими, и им люди всецело и с готовностью подчиняются» *.

2. *Суждение о высказываниях.* Второе действие человека — это суждение о высказываниях. Все высказывания должны представляться мне или самоочевидными или очевидными из доказательства, или вероятными или невероятными, или сомнительными или ложными. И вот эти различные для меня виды высказываний в зависимости от моей собственной способности и от степени ясности высказываний возникают во мне. Я могу изменить в себе эти явления не больше, чем изменить всплывшую в моем представлении идею красного. Я не могу также судить в противоречии с этими явлениями, ибо что есть суждение, которое делают о высказываниях, как не суждение, что высказывания являются такими, какими они являются? И я не могу избежать

---

* *Locke,* Posth. Works, p. 1, 2 [20].

этого действия, если не лгу самому себе, а ведь лгать самому себе невозможно. Если человек думает, что он может считать неочевидным высказывание, которое представляется ему очевидным, или считать вероятное высказывание более или менее вероятным, чем оно представляется ему в доказательствах, то он сам не знает, что говорит, в чем он убедится, когда определит термины, которыми пользуется.

Что человек по необходимости детерминирован явлениями — это утверждали все прежние философы, даже академики и скептики. Цицерон утверждает: если вы хотите отнять у человека способность быть в согласии (assenting) [со своими представлениями], вы должны лишить его органов чувств, потому что дух с такой же необходимостью стремится к ясности, с какой чаша сбалансированных весов устремляется вниз под действием положенного на нее груза; потому что как все живые создания могут желать лишь того, что согласуется с их природой, так и они не могут не стремиться к ясности. Если то, что мы отстаиваем, верно, то отсюда следует, что не имеет смысла говорить о согласии; потому что тот, кто понимает или воспринимает что-либо, сразу же с этим соглашается. И опять-таки согласие предшествует не только злым, но и добрым деяниям, постоянное исполнение которых и склонность к которым зависят от того, с чем человек соглашался и что он одобрял. И по необходимости нечто должно являться нам прежде, чем мы начнем действовать, и мы должны соглашаться с этим явлением. Поэтому тот, кто лишает человека явлений и согласия с ними, тот разрушает в нем всякую (возможность) действия *.

Это доказательство определенно распространяется на все различные виды суждений, которые человек высказывает о явлениях вещей. И Цицерон, как академик или скептик, надо полагать, распространял *необходимость* на всякий вид *суждения* или *согласия* человека с *явлениями* (или, как называли их греки, φαιόμενα, а он сам — visa) вещей. Секст Эмпирик заявляет: говорящие же, что скептики отрицают явление, кажутся мне

* *Cicero*, Academ. quaest., lib. II [21],

не сведущими в том, о чем мы говорим. Как уже сказано раньше, мы не отбрасываем того, что испытываем вследствие представления и что невольно ведет нас к его признанию. Но это и есть явление. Также, когда мы сомневаемся, таков ли предмет, каковым он является, мы этим допускаем, что он является *.

3. *Желание.* Третий акт, который я предлагаю для рассмотрения, — это желание. Повседневный опыт показывает нам, что мы начинаем или откладываем, продолжаем или заканчиваем некоторые действия просто под воздействием мысли или душевной склонности, которые понуждают делать или не делать, продолжать или кончать те или иные действия. Таким образом, прежде чем связывать свои намерения с каким-нибудь предметом или осуществлять эти намерения, мы предпочитаем его чему-нибудь другому по сравнению с ним. Подобным же образом, если мы воздерживаемся от этих действий, когда какие-либо из них представлены в наших мыслях, или продолжаем действовать в однажды начатом направлении, или в какое-либо время прекращаем их выполнение, то мы воздерживаемся от них, или продолжаем, или прекращаем их, потому что мы предпочитаем воздерживаться от них, продолжать, выполнять их до конца или прекратить их. Эта способность человека полагать начало или воздерживаться, продолжать или завершать какое-нибудь действие называется *волей,* а конкретный ее акт — *желанием.*

В связи с этим обычно ставятся два вопроса: *во-первых,* свободны ли мы хотеть или не хотеть и, *во-вторых,* свободны ли мы направлять свою волю на тот или иной из двух или более объектов?

Что касается первого вопроса: свободны ли мы хотеть или не хотеть, — то ясно, что мы не обладаем такой свободой. Пусть предложат человеку действие, которое ему по силам произвести сейчас же, как, например, *ходить;* желание ходить или не ходить возникает сразу же. И когда человеку предлагают произвести действие, на которое он способен завтра, скажем, сделать прогулку, он тем не менее вынужден немедленно ощутить некое желание. Он должен или иметь

* «Pyrrhon Hypot.», l. II, c. 12 [22].

желание отсрочить решение о своем намерении по поводу того, что ему предлагают, или же желание по поводу предложенного ему должно появиться сразу; но то или иное из этих желаний должно появляться не менее быстро, чем желание ходить или не ходить в первом случае. Каково бы ни было предложение сделать что-либо, что в человеческих силах, человек не может избежать моментального возникновения в нем воли в связи с этим предложением.

Отсюда возникает ошибка тех, * кто *полагает*, что люди *свободны хотеть или не хотеть, ибо могут откладывать решение о своем намерении* по отношению к действиям, которые подлежат выполнению завтра. Здесь они явно путаются в словах. Ибо когда говорится, что человек необходимо детерминирован в своих желаниях и намерениях, то тем самым подразумевается не то, что он вынужден немедленно хотеть выбрать один из двух предметов всякий раз, когда ему это предлагается (или даже вообще предпринимать выбор в некоторых случаях, как-то: хочет ли он поехать во Францию или в Голландию), но то, что по поводу всякого предложения он непременно должен иметь то или иное желание. И он не менее детерминирован в своей воле, оттого что он часто в известных случаях откладывает решение о своем желании или выборе, ибо такое *откладывание решения* само является *актом воли*, — это желание отсрочить решение о своем желании в связи с предложенным делом. Словом, хотя случаю с откладыванием решения и придают большое значение как якобы доказывающему свободу воли, однако этот случай не отличается от наиболее общих случаев желания и выбора, при которых открыто отдается предпочтение одному предмету перед другими. Ибо точно так же как человек, когда он хочет или предпочитает пожить в Англии, прежде чем уехать из нее (желание, которое явно определяется тем удовлетворением, которое он получает, живя в Англии), отвергает желание уехать из Англии, так и человек, который откладывает свое решение по какому-либо вопросу, не хочет иметь с ним

* *Locke*, Essay of Hum. Und., l. 2, c. 21.

дело в настоящий момент или отвергает на время свое желание по этому поводу. А отвергаются ли поставленные условия совсем или только на время — это для нашего рассуждения не играет роли. Так что откладывание желания или выбора подобно всем другим выборам и желаниям, которые у нас имеются.

Во-вторых, рассмотрим теперь, свободны ли мы желать или выбирать тот или иной из двух или более объектов. В этой связи мы сначала рассмотрим, свободны ли мы желать один из двух или более объектов, между которыми мы видим какое-нибудь различие, т. е. один из которых в целом представляется нам лучшим, чем другой, или менее вредным, чем другой. И не вызовет особых споров, если мы рассмотрим, что представляет собой желание. Желание или предпочтение есть то же самое по отношению к добру и злу, что и суждение по отношению к истинному и ложному. Мы высказываем суждение, когда говорим, что одна вещь в целом лучше, чем другая, или не так плоха, как другая. Поэтому, так же как мы судим об истинном или ложном, основываясь на явлениях, мы должны желать и предпочитать в соответствии с тем, какими вещи нам являются, поскольку мы не можем лгать себе и считать худшим то, что считаем лучшим.

Проницательный автор хорошо выражает суть дела, когда говорит: «...свободен ли человек хотеть то, что ему нравится из двух — движение или покой? Нелепость этого вопроса так ясна сама по себе, что одно это может достаточно убедить в том, что свобода не относится к воле. Спрашивать, свободен ли человек хотеть то, что ему нравится: двигаться или покоиться, говорить или молчать, все равно что спрашивать, может ли человек хотеть того, чего он хочет, или радоваться тому, что его радует,—вопрос, который, на мой взгляд, не нуждается в ответе» *.

Полагать, что чувствующее существо способно хотеть или предпочитать (называйте это как вам угодно) нищету и отказываться от блага, — значит отрицать, что оно на самом деле является чувствующим. Ибо

---

* *Locke*, Essay of Hum. Und., l. 2, c. 25,

каждый человек, поскольку он обладает чувствами, стремится к удовольствию и счастью и избегает боли и несчастья. А если все же предполагать это существующим в волевых актах, то они будут сопровождаться самыми ужасными последствиями. И поэтому остроумный г-н Норрис[23] вполне справедливо указывает, что «все, кто совершает грех, полагают, что в момент совершения греха учитывают все обстоятельства, делающие его меньшим грехом; иначе было бы невозможно его совершить» *. Примером служит отречение св. Петра от своего учителя, который, по словам автора, считал, что более предпочтительна та сторона, которую он избрал, т. е. почитал, что грех отречения от своего учителя при данном стечении обстоятельств был меньшим злом, чем опасность не отвергать его, почему и предпочел выбрать первое. Иначе говоря, если бы он тогда действительно считал, что это большее зло, которое превышает всякое другое, то его выбор оказался бы напрасным и в конце концов он желал бы зла как зла, что невозможно. А еще один тонкий мыслитель отмечает, что во Франции «существует множество новообращенных, которые ходят к обедне с большой неохотой. Они знают, что глубоко оскорбляют бога, но поскольку каждое оскорбление стоило бы им (положим) два пистоля, то, подсчитав расходы и найдя, что этот штраф, выплачиваемый по праздникам и воскресеньям, довел бы их и их семьи до того, что пришлось бы ходить собирать милостыню, они решают, что лучше обижать бога, чем просить подаяния» **.

В общем хотя и вряд ли существует что-либо до такой степени абсурдное, однако можно привести в подтверждение этого высказывание какого-нибудь древнего философа. И все же, согласно Платону ***, «ни один из них не доходил до такой нелепости, чтобы утверждать, что люди намеренно совершают зло»; он утверждает также, что «человеческой природе претит предаваться злу, как таковому, и не стремиться к добру», и что, «когда человек вынужден выбирать между

* *Norris*, Theory of Love, p. 199.

** *Bayle*, Réponse aux Quest. etc., vol. 3, p. 756 [24].

*** «Opera», edit. Serran., vol. I, p. 345—346.

двумя видами зла, вы никогда не найдете человека, который выберет большее зло, если в его силах выбрать меньшее», и что «это очевидная для всех истина». Даже самые ревностные поборники *свободы воли* в наше время признают, что, «что́ бы воля ни выбирала, она выбирает в соответствии с понятием блага» и что «объект воли есть благо вообще, что и является целью всех человеческих действий» *.

Этого, я считаю, достаточно для того, чтобы показать, что человек не свободен в своем желании выбрать тот или иной из двух или более объектов, между которыми он (приняв во внимание все) усматривает различие, и этого достаточно, чтобы мой тезис считать верным по отношению ко всякому выбору того рода, который может быть предложен.

Но с другой стороны, сторонники теории свободы воли заявляют, что мы свободны в нашем выборе между вещами неразличающимися или подобными, как, например, в выборе между двумя или более яйцами, и что в таких случаях человек, никак не понуждаемый объектами, не подчинен необходимости предпочесть тот, а не иной из объектов, ибо нет видимой разницы между ними. И он выбирает какой-нибудь из этих объектов просто актом воли, без какой-либо причины, кроме своего собственного свободного акта.

На это я отвечаю, во-первых, вопросом: являются ли этот и другие подобные примеры единственными примерами, когда человек свободен желать какой-либо из объектов или выбирать между объектами? Если это так, то мы далеко продвинулись в данном вопросе, потому что мало существует (если они вообще существуют) таких объектов воли, которые совершенно похожи друг на друга, и потому что тем самым допускается наличие необходимости во всех случаях, где есть ощутимое различие между вещами, а следовательно, и во всех моральных и религиозных случаях, ради которых, собственно говоря, и предпринимались попытки отстоять столь абсурдную и несостоятельную идею, как *свобода воли,* или *свобода от необходимости.*

---

* *Bramhall,* Works, p. 656, 658.

Так что свобода оказывается если не всецело, то почти полностью сведенной к нулю и разрушенной в последней основе, на которую она опирается. Если же это не единственные примеры, когда человек свободен желать какой-либо из объектов или выбирать между объектами, то другие случаи должны быть указаны; но [следует указать] не такие случаи, которые не имеют никакого значения, и не те, в которых наблюдается огромное сходство между объектами или которые по другим причинам затрудняют определение и познание человеческой воли и, следовательно, служат лишь цели затемнить вопрос, который может быть лучше решен, если рассмотреть, *свободен человек желать или нет* в более важных случаях.

Во-вторых, я отвечаю, что, когда бы ни производился выбор, не может быть одинаковых обстоятельств, предшествующих выбору. Ибо в случае выбора из двух или более яиц, между которыми нет никакого ощутимого различия, не существует и не может быть настоящего равенства условий и причин, предшествующих акту выбора одного из упомянутых яиц. Недостаточно объявить вещи равными по отношению к воле, чтобы они были равными или одинаковыми сами по себе. Все многочисленные особенности человека, его мнения, убеждения, темперамент, привычки и условия должны быть учтены и приняты во внимание как причины *выбора* не меньше, чем те внешние объекты, которые мы выбираем. И все это будет направлять и определять нашу волю и делать тот выбор, который мы делаем, предпочтительным для нас, хотя внешние объекты нашего выбора могут быть и очень сходными друг с другом. И например, в случае выбора одного из двух яиц, сходных между собой, у лица, которое выбирает, существует, во-первых, желание съесть или использовать яйцо. Во-вторых, у него существует желание взять лишь одно [яйцо] или первое попавшееся. В-третьих, в результате этих двух желаний следует точно таким же образом предпочтение и выбор *одного,* которое выбирается и берется чаще всего в соответствии с положением частей нашего тела, обусловленным нашим желанием или другими причинами повседневной прак-

тики, либо в соответствии с тем, как эти части тела были определены некоторыми особыми обстоятельствами в данное время. И, поразмыслив над своими действиями, мы можем понять, что некоторые наши желания были предопределены этими последними обстоятельствами к выбору одного объекта из нескольких, если уж никакой причины не возникло при простом рассмотрении объектов самих по себе. Ибо нам известно из опыта, что мы пользуемся всеми частями нашего тела или по привычке, или под воздействием некоторых особых причин, определяющих их применение в данный момент. В-четвертых, во всякой цепи причин, предшествующих своим действиям, и в особенности действиям, очень сходным, существуют другие определенные различия, которые неуловимы из-за их незначительности, а также из-за того, что мы не привыкли обращать на них внимание, но которые все же наряду с другими причинами с необходимостью порождают действия, подобно тому как последнее перышко ломает спину нагруженной лошади и как зерно с необходимостью нарушает равновесие весов, хотя глаз и не может определить при такой малой величине, что́ больше весит — гиря или груз. Я продолжу эти сравнения. Подобно тому как мы знаем, не глядя, что если одна чаша весов поднимается, а другая опускается, то на одной чаше имеется больший вес, чем на другой, и что достаточно малейшего дополнительного веса, чтобы стрелка весов переместилась, — мы знаем также, что достаточно малейшего обстоятельства в длинной цепи причин, которые предшествуют каждому действию, чтобы породить действие, и знаем также, что должны существовать причины нашего выбора (хотя и не знаем или не можем уловить этих причин), ибо нам известно следующее: *все, что возникает, должно иметь причину*. Этот последний принцип необходимо приводит нас к пониманию причины человеческих действий, даже если мы не видим ее самой, подобно как [мы понимаем], что больший вес является причиной изменения равновесия, хотя наш глаз и не обнаруживает различия между двумя тяжестями.

Но допустим, что мы имеем дело со случаем, когда вещи действительно одинаковы, т. е. не отличаются друг от друга; в таком случае истинность наших прежних утверждений выступит с еще большей отчетливостью. Пусть два яйца представляются человеку совершенно одинаковыми, и допустим, что он не желает ни есть, ни брать их. (В данном случае следует полагать, что предложенные вещи для человека совершенно безразличны, ибо если мы предположим, что появляется желание съесть яйца, то это желание должно непременно породить цепь причин, которые по необходимости нарушат равенство условий по отношению к вещам, которые являются объектами нашего выбора. Затем возникнет другое желание: съесть первое попавшееся яйцо. И эти два желания побудят человека к действию и использованию частей своего тела для достижения цели. Но части тела детерминированы в своих движениях или некоторыми привычными действиями, или известным стечением обстоятельств в данный момент, и это заставляет человека выбирать и брать одно из них, а не другое.) Таким образом, если правильно изложить случай с равенством условий, то станет очевидным, что никакого выбора не будет и не может быть сделано, и в таком случае с самого начала исключена возможность произвести выбор. Ибо каждый человек знает из опыта, что, прежде чем быть в состоянии сделать выбор между яйцами, он должен иметь желание съесть яйцо или воспользоваться им; иначе он оставит их нетронутыми. И из опыта он также знает о всех вещах, которые являются объектами его выбора, что он должен сначала иметь желание выбирать; иначе им не будет произведено никакого выбора. Ни один человек не женится на женщине, которую он предпочитает другой, не едет в путешествие именно во Францию, а не в другую страну, не пишет книгу на данную, а не другую тему, если он сначала не возымел желания жениться, путешествовать и писать.

Поэтому предполагать, что какой-нибудь выбор может быть произведен при равенстве условий, — значит противоречить опыту. А из опыта следует, что человек

всегда детерминирован в своем желании, или волевом акте, и в выборе.

4. *О способности делать так, как нам хочется.* Теперь я рассмотрю действия людей, следующие за *желанием,* чтобы увидеть, свободен ли человек в каком-либо из этих действий.

Здесь мы также целиком подчинены необходимости. Если мы желаем обдумать предмет, поразмыслить над ним или же хотим читать, ходить или ехать верхом, то мы обнаруживаем, что нам приходится производить эти действия до тех пор, пока какое-нибудь внешнее обстоятельство — удар или тому подобная привходящая причина — не воспрепятствует нам. И тогда мы с такой же необходимостью прекращаем действие, ибо, не случись такого препятствия, мы должны были бы продолжать действовать в соответствии со своим желанием. Точно так же, если мы меняем свое желание после того, как начали какое-нибудь действие, мы находим, что мы с необходимостью прекращаем это действие и следуем *новому желанию* или выбору. Таково было понимание человеческих действий у Аристотеля. «Если, — говорит он, — из этих двух (предпосылок) образуется одно мнение, то душа с необходимостью выводит утвердительное заключение и в области практики следует действие, например: если *следует вкушать все сладкое* и, в частности, известно, что *это сладко,* то человек с необходимостью приведет в исполнение [вышеуказанное], когда он может это сделать и ничто ему не препятствует» *.

«Заключая [рассмотрение] этого аргумента от опыта, попытаемся сопоставить действия чувствующих агентов, обладающих низшими мыслительными способностями, с соответствующими действиями человека. Полагают, что животные являются необходимыми агентами, и все же нет ощутимой разницы между их действиями и действиями людей, из которой можно было бы сделать вывод о *свободе воли* у людей в противоположность животным как *необходимым* агентам. Овцы, например, считаются необходимыми агентами, когда они

---

* «Ethica», l. 7, c. 5. ap. «Opera», vol. II, p. 88[25].

смирно стоят, ложатся, медленно или быстро передвигаются, поворачиваются направо или налево, испытывая различные воздействия; когда они раздумывают, куда бы им направиться, едят или пьют под влиянием голода или жажды; когда они пасутся или пьют воду более или менее в зависимости от своего настроения или от того, что хотят воды или травы; когда они выбирают более свежую и хорошую траву или делают выбор между пастбищами, которые не отличаются одно от другого; когда они спариваются или любовно заигрывают друг с другом; когда они проявляют бóльшую или меньшую заботу о своих ягнятах; когда они глупо мечутся в испуге; когда они чувствуют опасность и убегают от нее, а иногда защищаются; когда они из-за любви или по иному поводу ссорятся между собой и эти ссоры кончаются дракой; когда они следуют за теми, кому довелось идти впереди; когда они подчиняются своему пастуху и собакам или упрямятся. И почему человека считают свободным, когда он производит те же самые или подобные действия? Разумеется, у него больше знаний, чем у овцы. Он находит удовольствие в большем круге вещей, чем овцы; но движимый порой понятиями чести и добра, равно как и другими мотивами, он все же схож с ними. Он также движим отсутствием желанной вещи и вещью, которую он обретет в будущем, причем это влияет на него в большей мере, чем на них. Он еще больше подвержен напрасным опасениям, допускает больше ошибочных и неправильных действий и бесконечно больше нелепостей. Он также более силен и могуществен, равно как и более искусен и изобретателен, и способен на большее добро или на большие злодеяния по отношению к своим ближним, чем овцы по отношению друг к другу. Но эти бóльшие способности и бóльшие слабости, которые сродни способностям и слабостям овец, не могут содержать в себе свободы и явно не создают сколько-нибудь заметного различия между животными и людьми в отношении общих причин их действий, распространяющихся как на разумных, так и на чувствующих существ; и степень этих разнообразных способностей и слабостей еще не создает различия между людьми и разными животными,

птицами, рыбами и пресмыкающимися. Поэтому мне нет надобности углубляться в рассмотрение действий лисиц, или других хитрых животных, или детей, которые самими защитниками свободы * воли относятся к действиям, обусловленным необходимостью. Относительно последних я только поставлю следующие вопросы. До какого года продолжают дети быть необходимыми агентами и когда они становятся *свободными?* Чем отличается их деятельность, когда они считаются свободными агентами, от той, которую они произвели, будучи необходимыми агентами? И чем отличаются действия, которые они производят, поскольку оказывается, что они являются необходимыми агентами до известного возраста, а затем свободными агентами?

§ 2. ВТОРОЙ АРГУМЕНТ, ВЫТЕКАЮЩИЙ ИЗ НЕВОЗМОЖНОСТИ СВОБОДЫ

Второй довод, согласно которому человек есть необходимый агент, заключается в том, что все его действия имеют начало. А все, что имеет начало, должно иметь причину; всякая же причина является необходимой.

Если что-нибудь имеет начало, не имея причины, то ничто может породить нечто. А если ничто может породить нечто, то мир мог бы иметь начало, не имея причины; но это не просто нелепость, которая приписывается атеистам, а действительная нелепость сама по себе.

Кроме того, если причина не будет необходимой, то она вовсе не будет причиной. Ибо если причины не являются необходимыми, то причинам не соответствуют действия или причины оказываются никак не связанными с действиями; и тогда допускается возможность эпикурейского учения о случайности; тогда этот упорядоченный мир мог быть порожден беспорядочным или случайным скоплением атомов, или, что то же самое, существовать вовсе без всякой причины. Ибо разве, возражая против эпикурейского учения о случайности,

---

* *Bramhall,* Works, p. 656, 662.

мы не утверждаем (и притом вполне справедливо), что случайность не может породить упорядоченной системы вещей, если не будет причины для соответствующего действия, и что упорядоченная система вещей, которая имела начало, должна иметь разумного деятеля, который был бы причиной, и притом единственной причиной, этого действия? Причины должны соответствовать действиям или быть связанными с ними, — это все, что требуется. И если они соответствуют некоторому отдельному действию, а не другим, то они вовсе не могут быть причинами этих остальных. Поэтому причина, которая не действует, и отсутствие причины — это одно и то же. И если причина, которая не производит действия, не есть причина, то причина, которой соответствует действие, есть необходимая причина; ибо, если она не производит действия, она не соответствует ему или вовсе не является его причиной.

Поэтому свобода, или способность действовать или не действовать, делать то или это при наличии одних и тех же причин, есть нечто *невозможное, и притом атеистическое.*

И поскольку свобода покоится и только и может покоиться на абсурдных принципах эпикурейского атеизма, постольку эпикурейцы-атеисты, которые составляли самую распространенную и многочисленную секту атеистов в древности, были великими защитниками учения о свободе *, тогда как, с другой стороны, стоики, которые составляли самую распространенную и многочисленную среди религиозных сект древности, были великими поборниками учения о судьбе и необходимости **. У иудеев обстоятельства сложились так же, как у язычников, — у тех самых иудеев, которые кроме природного света [разума] имели много книг откровения (часть их теперь утрачена) и имели внутреннее общение с самим богом. Они были разделены на три основные секты: саддукеев, фарисеев и ессеев. Саддукеи, которых считали иррелигиозной и атеистической сектой, поддерживали учение о свободе

---

* *Lucretius*, l. 2, ch. 2, 250; *Eus.*, Prep. Ev., l. 6, c. 7 [26].
** *Cicero*, De nat. Deor., l. I [27].

человека *. Фарисеи же, которые были религиозной сектой, приписывали все явления судьбе или божественному предначертанию; и первый догмат их учения гласил, что судьба и бог творят все **; следовательно, они не могли утверждать истинную свободу, поскольку они утверждали свободу вместе с этой фатальностью и необходимостью всего существующего. А ессеи, которые составляли наиболее религиозную секту среди иудеев и в отличие от лицемерных фарисеев не подверглись осуждению нашего спасителя, признавали абсолютную судьбу и необходимость. Св. Павел, который был фарисеем и сыном фарисея (Деян., XXIII, 6), как предполагает ученый Додуэлл[28], «воспринял свое учение о судьбе от основателей этой секты, которые в свою очередь заимствовали его у стоиков» ***. Додуэлл указывает далее, что «философия стоиков необходима для объяснения христианской теологии», что «в священных писаниях есть примеры того, как святой дух говорит в соответствии с мнениями стоиков»; особенно это относится к апостолу Павлу, чьи «рассуждения относительно предопределения и осуждения должны быть истолкованы в соответствии со взглядами стоиков на судьбу». Так что *свобода* является одновременно и реальным основанием распространенного атеизма, и признанным исходным принципом самих атеистов. С другой стороны, учение о судьбе, или о необходимости событий, укоренилось в качестве религиозного взгляда и стало руководящим принципом религиозных людей как у язычников, так и у иудеев, а также у великого прозелита, принявшего христианство и обращавшего в христианство других, — св. Павла.

§ 3. ТРЕТИЙ АРГУМЕНТ, ОСНОВЫВАЮЩИЙСЯ НА НЕСОВЕРШЕНСТВЕ СВОБОДЫ

В-третьих, защитники учения о свободе считают ее великим *совершенством*. Чтобы опровергнуть все притязания на то, чтобы представить ее как совершенство,

* *Josephus*, Antiq., l. 18, c. 2[2]
** «De bello jud.», l. 2, c. 7[30].
*** «Proleg. ad Stearn. de Obstin.», sect. 40, 41.

я покажу теперь, что, судя по всем различным описаниям, которые дают ей теологи и философы, она часто бывает *несовершенной* и никогда — *совершенной,* покажу так же, как показал в предыдущем разделе, что она *невозможна* и *атеистична.*

Если определять *свободу* как *способность выносить различные суждения* в одно и то же время по поводу одних и тех же *отдельно взятых высказываний, не являющихся очевидными* * (допускается, что по поводу очевидных высказываний мы *необходимо вынуждены принимать лишь одно суждение),* то из этого следует, что люди оказываются столь неразумными и поэтому *несовершенными* агентами, обладая такой *свободой суждения.* Ибо они были бы неразумными агентами, если бы не могли оценить очевидные высказывания как неочевидные; их следовало бы также признать неразумными агентами, если бы они могли считать правдоподобные высказывания неправдоподобными, а неправдоподобные — правдоподобными. То, как являются все высказывания, будь они достоверными, правдоподобными или неправдоподобными, служит единственной рациональной основой наших суждений относительно них. И появление правдоподобных или неправдоподобных высказываний оказывается не менее необходимым [в нашем уме] по причинам, в силу которых эти высказывания являются правдоподобными или неправдоподобными, чем появление очевидных высказываний по причинам, в силу которых они кажутся очевидными. Отсюда следует, что если сказанное разумно и совершенство должно детерминироваться очевидной видимостью, то это в не меньшей мере так, когда [мы говорим, что соответствующие суждения должны] детерминироваться правдоподобной или неправдоподобной видимостью; и, следовательно, несовершенство состоит в том, что нечто не детерминировано подобным образом.

Не только нелепость и, следовательно, *несовершенство* не быть в равной мере необходимо детерминированным в соответствующих наших суждениях правдо-

---

* *Le Clerc,* Bibl. Chois., t. XII, p. 88, 89.

подобными и неправдоподобными, равно как и очевидными видимостями, что́ я только что доказал; более того, отсутствие необходимой детерминированности вероятной видимостью даже *бо́льшее несовершенство,* чем отсутствие необходимой детерминированности очевидными видимостями, ибо все наши действия основаны на вероятной видимости и лишь немногие — на достоверной видимости вещей. И поэтому если бы мы могли считать, что обладающее видимостью правдоподобного является не правдоподобным, а невероятным или ложным, то мы лишились бы того наилучшего правила действия и согласия, какое мы можем иметь.

Если бы *свобода* была определена как *способность побеждать свой разум силой выбора,* что, по-видимому, подразумевал под ней знаменитый автор, когда утверждал: «Воля, оказывается, обладает столь великой властью над умом, что ум, будучи подчинен выбору воли, не только принимает добро за зло, но и вынужден также принимать ложное за истинное» *, — то в этом случае человек, обладавший такой способностью, был бы самым неразумным и непоследовательным существом, и, следовательно, существом с самым *несовершенным* умом, какое только можно себе представить. Ибо что может быть более неразумным и непоследовательным, чем способность не соглашаться с тем, что представляется нам очевидной истиной, и соглашаться с тем, в чем мы усматриваем несомненную ложность, тем самым делая наше понимание внутренне ложным?

Свобода, определяемая как *способность желать зла* (зная, что это является злом) *в той же мере, как и добра* **, была бы несовершенством в человеке как чувствующем существе, и это несовершенство было бы несчастьем для такого существа, ибо желание зла означает выбор несчастья и сознательное навлечение на себя гибели. Люди и без того уже достаточно несчастны из-за некоторых своих суждений и желаний. основанных на неправильном использовании своих

* *King,* De orig. mali, p. 131.
** *Cheyne,* Phil. Prin., c. 3, p. 13.

способностей и ошибочном восприятии вещей. Но до чего они были бы несчастными и жалкими существами, если бы вместо того, чтобы выбирать зло под видом добра (что является теперь единственным случаем, когда люди выбирают зло), они были бы равнодушны к добру и злу, обладали способностью выбирать зло, как таковое, и действительно выбирали бы зло, как таковое, вследствие указанной способности! Обладай они такой свободой, они в таком положении были бы похожи на младенцев, которые не умеют ходить и которых пустили идти одних, предоставив им свободу падать на пол, или же на детей с ножами в руках, или, наконец, на начинающих канатоходцев, с первого раза предоставленных самим себе без того, чтобы кто-либо страховал их на случай падения. И такое печальное положение, вытекающее из допущения свободы воли, столь ясно некоторым величайшим ее поборникам, что они признают, что «существа в счастливом состоянии перестают быть свободными (т. е. больше не обладают свободой выбирать зло), будучи неизменно привязаны к своей обязанности вследствие наслаждения своим счастьем» *.

Когда *свобода* определяется некоторыми авторами как «способность желать или выбирать в одно и то же время любой из двух или более безразличных предметов» **, то она выступает не как совершенство. Ибо эти предметы, называемые здесь безразличными или одинаковыми, могут рассматриваться или как отличающиеся в действительности один от другого и кажущиеся нам одинаковыми или безразличными только в результате недостатка нашей различающей способности, или же как совершенно похожие друг на друга. И вот, чем большей свободой обладаем мы в первом случае, т. е. чем больше существует вещей, представляющихся нам одинаковыми, но не являющихся в действительности таковыми, тем большее число ошибок и случаев ошибочного выбора мы допустим. Ибо если бы мы могли обладать точными представлениями, то мы знали бы, что эти вещи неодинаковы. Таким образом,

* «Bibl. Choisie», t. XII, p. 95.

** *Bramhall,* Works, p. 655.

эта свобода прямо основывалась бы на несовершенстве наших способностей. Что же касается способности по-разному осуществлять выбор между предметами, которые на самом деле не отличаются друг от друга, то какая была бы польза от такой способности выбора и какое же это совершенство, если предметы, которые являются единственными объектами нашего свободного выбора, совершенно одинаковы?

Наконец, знаменитый автор подразумевает под свободой «способность, которая, будучи безразличной по отношению к объектам и управляя нашими страстями, желаниями, ощущениями и разумом, производит произвольный выбор между объектами и делает объект предпочтительным только в силу того, что она выбрала его» *.

Здесь я ставлю себе цель рассмотреть это определение таким же способом, каким я рассматривал ряд предшествующих определений, а именно показать, что свобода, *несовместимая с необходимостью,* как бы она ни описывалась и ни определялась, представляет собой *несовершенство.* Поэтому, отсылая читателя к другим частям моей книги, содержащим опровержение этого *нового* понятия свободы, где я уже доказал, что существование такой *способности к произволу* невозможно и противоречит опыту, что наши страсти, желания, чувства и разум детерминируют нас в нашем выборе и что мы выбираем объекты потому, что они приносят нам удовлетворение, а не потому, что «объекты, — как утверждает указанный автор, — удовлетворяют нас только в силу того, что мы выбираем их» **, — я остановлюсь на *несовершенстве* последнего вида *свободы.*

Во-первых, удовольствие или счастье, проистекающее из *свободы,* которая здесь отстаивается, — меньшее, чем то, которое проистекает из *гипотезы* о *необходимости.*

Все удовольствие или счастье, которое связано с этой мнимой *свободой,* заключается «всецело» *** в

* *King,* De orig. mali, c. 5.
** Ibid., p. 113.
*** Ibid., p. 107.

«порождении» удовольствия и счастья, обусловленного самим «выбором объектов» *.

Оказывается, что человек, рассматриваемый как необходимый разумный агент, «создает» для себя это удовольствие и счастье в не меньшей мере, чем если бы он был действительно наделен указанной способностью «удовлетворяться вещами только потому, что он их выбирает».

Но как разумный необходимый агент человек имеет еще и следующие удовольствия и преимущества. Не будучи равнодушен к объектам, он стремится получить от них благо и удовлетворение, поскольку они раскрываются ему и поскольку он знает их посредством размышления и опыта. Он не в силах быть безразличным к тому, что вызывает удовольствие или причиняет боль. Он не может противиться удовольствию, возникающему из деятельности его страстей, желаний, чувств и разума. И если он откладывает на время представившийся ему выбор предмета, приемлемого для какой-либо из этих его способностей, то он делает это потому, что сомневается или размышляет, доставит ли ему счастье этот предмет в целом, и потому, что он желал бы удовлетворить все свои способности по возможности наилучшим образом, или по крайней мере те из этих способностей, удовлетворение которых, как он считает, даст ему наибольшее счастье. Если же он производит выбор, который оказывается неприемлемым, то он тем самым приобретает опыт, который в другой раз позволит ему выбрать для себя нечто более подходящее. И ошибочный выбор, таким образом, может превратиться для него в преимущество в будущем. Так что во всех случаях и при всех обстоятельствах он преследует и предпочитает самое большое счастье, которое только могут обеспечить ему условия.

Не будет неуместным заметить, что некоторые из удовольствий, которые он получает от объектов, весьма далеки от того, чтобы быть следствием *выбора;* они не являются следствием пусть даже малейшей преднамеренности или его собственного действия, как, напри-

---

* *King,* De orig. mali, p. 107, 108.

мер, в случае, если он найдет сокровища на дороге или получит наследство от незнакомого человека.

Во-вторых, эта «способность произвольного выбора» * приводила бы людей к более «ошибочным выборам», чем в случае, если бы он был детерминирован в своем выборе.

Будучи детерминирован в своем выборе самой природой вещей и применяя свои интеллектуальные способности, человек никогда не производит неправильного выбора, за исключением тех случаев, когда он заблуждается относительно подлинной связи между предметами и им самим. Но существо, безразличное ко «всем объектам» ** и не управляемое никакими мотивами в своем выборе объектов, выбирает наугад и производит правильный выбор только в том случае, если «оказывается» *** (как справедливо выражает свою мысль этот автор), что оно выбирает «объект», который может при помощи своей «творческой» способности сделать настолько приемлемым, приятным, что его можно будет назвать *правильно выбранным объектом.* И эта способность не может быть усовершенствована никаким опытом, а всегда должна делать выбор наугад, или «как придется». Ибо если эта способность совершенствуется опытом и имеет отношение к приятности или неприятности самих объектов, то это уже не «способность», претендующая на что-то, а «способность», движимая и подчиненная природе вещей.

Так что человек со «способностью» производить выбор всех объектов, какие заблагорассудится, должен производить неправильных выборов больше, чем человек, рассматриваемый как детерминированное существо; и при этом неправильных выборов будет в такой же мере больше, в какой «действовать как придется» — худший способ правильного выбора, чем использование наших чувств, опыта и разума.

В-третьих, наличие такой «способности произвольного выбора», выбора безотносительно к качествам

---

* *King*, De orig. mali, p. 147—150.
** Ibid., p. 106.
*** Ibid., p. 106, 107, 113, 139, 141, 147.

объекта, нарушило бы функционирование наших чувств, желаний, страстей и разума, данных нам, чтобы направлять нас в наших поисках истины, в нашем стремлении к счастью и самосохранению. Ведь если бы мы обладали «способностью», которая производила бы выбор безотносительно к тому, что сообщают эти способности, и если бы она своим выбором делала излишними остальные способности, то тогда мы были бы наделены «способностью» препятствовать назначению и применению этих способностей.

О совершенстве необходимости

Но *несовершенство* свободы, несовместимое с необходимостью, станет еще более явным при рассмотрении великого *совершенства* — быть детерминированным необходимостью.

Может ли что-либо быть совершенным, если оно не является по необходимости совершенным? Ведь то, что не есть по необходимости совершенным, может быть и несовершенным, и, следовательно, оно является несовершенным.

Разве не является совершенством в боге неизбежное знание всей истины?

Разве не является совершенством в нем неизбежное счастье?

Разве не является также совершенством в нем желать наилучшего и всегда осуществлять наилучшее? Ведь если все вещи для него безразличны *, как утверждают некоторые защитники учения о свободе, и если все становится «хорошим» только потому, что он этого «желает», то, значит, он не может иметь ни от своих собственных мыслей, ни от природы вещей мотивов, чтобы предпочитать одни вещи другим, и, следовательно, он должен «желать» без всякого основания или без всякой причины, что нельзя считать возможным ни для одного существа, ибо это противоречит той самоочевидной истине, что *все имеющее начало должно иметь причину*. Но если вещи небезразличны для него,

* *King*, De orig. mali, p. 177.

то он должен быть строго детерминирован тем, что является наилучшим. Кроме того, поскольку он мудрое существо, он должен иметь какую-то цель и назначение, а поскольку он благое существо, то вещи не могут быть для него *безразличными,* поскольку счастье разумных и чувствующих существ зависит от его воли при создании вещей. Являются ли основательными в таком случае утверждения защитников свободы о том, что бог есть *святое* и *благое существо,* если они придерживаются мнения, что для него «все вещи безразличны» *, когда он желает чего-либо, и что он может желать и делать *все,* что они сами считают злым и несправедливым?

Я не могу дать лучшего подтверждения этому аргументу, основанному на рассмотрении атрибутов бога, чем суждение епископа Сарумского; оно имеет тем больший вес, что исходит от великого защитника учения о свободе, который, уступая требованиям истины, был вынужден заявить следующее: «Бесконечное совершенство исключает последовательную цепь мыслей в боге, и потому сущностью божества является одна совершенная мысль, в которой он видит все и желает всего. И хотя ряд его преходящих действий, таких, как творение, провидение и чудеса, происходят во временнóй последовательности, однако его имманентные действия, его знание и его решения совпадают с его сущностью» **. И, считая это истинным понятием бога, он вместе с тем допускает, что в связи с этим «возникает большая трудность», которая свидетельствует не в пользу свободы воли бога. Ибо, утверждает он, если предположить, что имманентные действия бога свободны, то нелегко представить, как они согласуются с божественной сущностью, которая очевиднейшим образом обладает необходимым существованием. Но если имманентные действия бога необходимы, то такими же должны быть и преходящие действия как следствия его имманентных действий и цепь строгой необходимости должна пронизывать все устройство ве-

---

* *King,* De orig. mali, p. 177.

** «Expos.», p. 26, 27.

щей. А в таком случае и сам бог является существом не свободным, а действующим в соответствии с необходимостью природы. И эту «необходимость, которой бог таким образом подчиняется», добавляет он, некоторые не считают нелепостью. Бог, по их утверждению, с необходимостью справедлив, разумен и благ; и все это происходит в соответствии с внутренней необходимостью, которая проистекает из его собственного бесконечного совершенства. Отсюда они делают выводы: поскольку бог действует в соответствии с бесконечной мудростью и благостью, то вещи не могут быть иными, чем они есть, ибо бесконечно мудрое и благое не может изменяться, ухудшаться или улучшаться. И епископ делает вывод, согласно которому бог «должен оставить это затруднение, не пытаясь объяснить его или ответить на возражения теми методами, которыми богословы пытаются его разрешить».

Разве ангелы и прочие небожители не считаются более совершенными, чем человек? * Имея ясное представление о сущности вещей, они по необходимости должны судить правильно об истине и заблуждении и производить правильный выбор между добром и злом, приятным и неприятным, а также правильно действовать при оценке и осуществлении выбора. И поэтому, разве не был бы человек более совершенным, чем он есть, если бы, обладая правильным взглядом на сущность вещей, он был строго детерминирован, так чтобы следовать только истине, выбирать только такие объекты, которые делали бы его счастливым, и действовать соответствующим образом?

Далее, разве человек не является тем более совершенным, чем более он способен к убежденности? А разве он не будет более способен к убежденности, если он будет строго детерминирован в своем согласии с тем, что представляется ему разумным, и в своих стремлениях к тому, что кажется ему благим, — более способен, чем если бы он был безразличен к положениям, несмотря на заключающийся в них смысл, или безразличен ко всем объектам, несмотря на то что они

---

* *Bramhall,* Works, p. 656, 695.

кажутся ему хорошими? В противном случае он мог бы не придерживаться никаких принципов и был бы самым необученным и упрямым из всех животных. Все советы и увещевания были бы для него бесполезны. Вы могли бы приводить ему доказательства и указывать на нечто приятное и неприятное, а он стоял бы неподвижно, как скала. Он мог бы отрицать то, что представляется ему верным, соглашаться с тем, что ему кажется нелепым, избегать того, в чем он видит добро, и выбирать то, что он считает злом. Поэтому безразличие к обретению истины, т. е. свобода отрицать ее, когда мы убеждаемся в ней, и безразличие к приятному и неприятному, т. е. свобода отвергать первое и предпочитать последнее, — это прямые препятствия к знанию и счастью. Напротив, быть строго детерминированным тем, что представляется разумным, и тем, что представляется хорошим, — прямой путь к истине и счастью, подлинное совершенство для разумного и чувствующего существа. И действительно, кажется странным, что людям приходится допускать, что бог и ангелы действуют более совершенно, ибо они детерминированы разумом; что часы, мельницы и другие искусственные, не обладающие разумом существа тем лучше, чем более они детерминированы в своем правильном ходе тяжестью и ритмом, — и все-таки они считают, что человек совершенен тем, что не детерминирован своим разумом, а свободен действовать вопреки ему. В таком случае разве нельзя с тем же основанием утверждать, что для правильного хода часов было бы совершенством не быть строго детерминированными, с тем чтобы они могли ходить в зависимости от случая или произвола?

И хотя человек вследствие слабости и несовершенства впадает в ошибки как в суждениях, так и в стремлении к истинному и хорошему, он все же не так несведущ и несчастлив, когда он строго детерминирован в суждении тем, что представляется разумным, и в желании тем, что представляется лучшим, чем в том случае, если бы он был способен к суждениям, противоречащим его разуму, и к желаниям, идущим против его чувств. В противном случае то, что представляется

ложным, приравнивалось бы к истине, а представляющееся злом приравнивалось бы к добру. Но это такие нелепости, которые вряд ли кто-нибудь мог утверждать, особенно если мы учтем, что существует совершенно мудрое и благое существо, которое дало людям чувства и разум, чтобы направлять их.

Наконец, совершенством является строгая детерминированность нашего выбора даже по отношению к самым безразличным для нас вещам. Ибо если бы в таких случаях не было причины выбора и выбор мог быть произвольным, то всякий выбор можно было бы производить без причины и мы не были бы строго детерминированы ни величайшим доказательством — согласием с истиной, ни сильнейшей склонностью к счастью при выборе приятного и уклонении от боли. В силу всего этого совершенство должно быть строго детерминированным. Ибо если какое-либо действие может так или иначе производиться без причины, то тогда причины и следствия не имеют между собой никакой необходимой связи, и поэтому мы вообще никогда не были бы строго детерминированы.

§ 4. ЧЕТВЕРТЫЙ АРГУМЕНТ, ОСНОВЫВАЮЩИЙСЯ НА РАССМОТРЕНИИ БОЖЕСТВЕННОГО ПРЕДВИДЕНИЯ

Четвертый аргумент, доказывающий, что человек является необходимым агентом, будет основываться на рассмотрении божественного предвидения. Божественное предвидение предполагает, что в будущем все будет непременно существовать в такое-то время, в таком-то порядке и при таких-то обстоятельствах, а не иначе. Ибо если в будущем что-либо произойдет случайно, или не наверняка, или в зависимости от произвола человека, т. е. если оно сможет произойти или не произойти, то непременное существование чего-либо не может быть объектом божественного предвидения. Было бы противоречием знать о чем-то достоверном, что не является достоверным. И сам бог мог бы только строить догадки о существовании таких вещей. И если божественное предвидение предполагает действитель-

ное существование всего, что должно произойти, то оно предполагает также *необходимое* наличие всего этого в будущем, ибо бог может предвидеть их действительное существование только как существование, являющееся следствием его предначертаний, или как существование, которое зависит от присущих ему причин. Если он предвидит некое существование как следствие своих предначертаний, то его предначертание делает это существование детерминированным; ибо было бы противоречием для всемогущего существа предначертать нечто такое, что не осуществится с необходимостью. Если он предвидит некое существование как зависящее от присущих этому существованию причин, то это существование не менее необходимо; ибо было бы не меньшим противоречием допускать, что причины не породят своих действий (причины и действия необходимо связаны и находятся в необходимой зависимости друг от друга), чем допускать, что событие, предначертанное богом, не осуществится.

У Цицерона имеются места, имеющие целью доказать этот аргумент. Он говорит:

«Qui potest provideri quidquam futurum esse quod neque causam habet ullam, neque notam, cur futurum sit?.. — Quid est igitur, quod casu fieri aut forte fortuna putemus? — Nihil enim est tam contrarium rationi et constantiae quam fortuna; ut nihil ne in Deum quidem cadere videatur, ut sciat, quid casu et fortuito futurum fit. Si enim scit, certe illud eveniet. Sin certe eveniet, nulla fortuna est. Rerum igitur fortuitarum nulla est presensio» [31] *.

Знаменитый реформатор Лютер также утверждает в своем трактате против свободы воли:

«Concessa Dei praescientia et omnipotentia, sequitur naturaliter irrefragabili consequentia, nos per nos ipsos non esse factos, nec vivere, nec agere quicquam, sed per illius omnipotentiam. Cum autem tales nos ille ante praescierit futuros, talesque nunc faciat, moveat, et gu-

---

* «De Divin.», l. II, c. 6, 7.

bernet; quid potest fingi quaeso, quod in nobis liberum sit, aliter et aliter fieri, quam ille praescierit, aut nunc agat? Pugnat itaque ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio. Aut enim Deus falletur praesciendo, errabit et agendo (quod est impossibile) aut nos agemus et agemur secundum ipsius praescientiam et actionem»[32] *.

А наш ученый д-р Саут (South) говорит: «Предвидение какого-либо события предполагает, что такое событие должно совершиться достоверно и необходимым образом, поскольку достоверность знания зависит от достоверности известной вещи. И в этом смысле оно, т. е. божественное предначертание и обещание выполнения, сообщает предначертанной вещи необходимое существование, иначе говоря, следствие осуществляется с неизбежностью; так что Христу невозможно было не восстать из мертвых, как было абсолютно невозможно для бога замыслить и обещать что-либо и не осуществить» **.

Я мог бы сослаться также на величайших богословов и философов ***, которые выступают в защиту учения о свободе и подтверждают этот аргумент, ибо признают, что они не могут примирить божественное предвидение со свободой воли человека, что я и стремился доказать при посредстве аргумента, основывающегося на рассмотрении божественного предвидения.

§ 5. ПЯТЫЙ АРГУМЕНТ, ОСНОВЫВАЮЩИЙСЯ НА ПРИРОДЕ ВОЗНАГРАЖДЕНИЙ И НАКАЗАНИЙ

Пятый аргумент, доказывающий, что человек является необходимым агентом, таков: если бы человек не был необходимым агентом, детерминированным

---

* С. 147.

** «Sermons», vol. III, p. 488[33].

*** Среди прочих см. *Cartesius*, Princ., p. 1, art. 41; *Locke*, Letters, p. 27; *Tillotson*, Sermons, vol. VI, p. 157, *Stillingfleet*, Of Christ's satisfaction, p. 355[34].

удовольствием и страданием, то не было бы никакого основания для вознаграждений и наказаний, которые являются «неотъемлемой опорой» * общества.

Ибо если бы люди не были строго детерминированы удовольствием и страданием или если бы удовольствие и страдание не были причинами, определяющими желания людей, то какая была бы польза от перспективы вознаграждений, имеющих целью направить человеческую волю к соблюдению закона, или от наказаний, ставящих целью отвратить его от дурных поступков? Если бы страдание, как таковое, было желательным, а от удовольствия, как такового, можно было уклоняться, то наказания и вознаграждения не были бы побуждениями к тому, чтобы принудить человека совершать тот или иной поступок или воздерживаться от него. Но если удовольствие и страдание оказывают необходимое воздействие на людей и если люди не могут не выбирать того, что представляется им благом, и не избегать того, что представляется им злом, то в таком случае возникает очевидная необходимость вознаграждений и наказаний; вознаграждения будут полезны всем, кто считает эти вознаграждения удовольствием, а наказания пойдут впрок всем тем, кто считает их страданием; вознаграждения и наказания направят желания людей к тому, чтобы соблюдать, а не нарушать законы.

Кроме того, поскольку существует такое множество воров, убийц, развратников и других преступников, которые, несмотря на угрозу наказания и обещание вознаграждения, содержащиеся в законах, предпочитают нарушать законы как большее благо или меньшее зло и отказываются подчиняться законам, считая подчинение бóльшим злом или меньшим благом, — насколько было бы их больше и какими бы только беспорядками не изобиловали все общества, если бы вознаграждения и наказания, воспринимаемые как удовольствие и страдание, не определяли желания людей, а вместо этого все люди могли предпочитать или желать наказание, которое считается страданием, и от-

* «Solon rem publicam contineri dicebat duabus rebus, praemio et poena». *Cicero*, Epist. 15 ad Brutum [35].

вергать вознаграждение, которое считается удовольствием? Людей тогда ничто бы не сдерживало.

§ 6. ШЕСТОЙ АРГУМЕНТ, ВЗЯТЫЙ ИЗ ПРИРОДЫ МОРАЛИ

Мой шестой, и последний, аргумент, доказывающий, что человек является необходимым агентом, заключается в следующем. Если бы человек не был необходимым агентом, который детерминирован удовольствием и страданием, то у него не было бы никакого понятия о *морали* или мотива к тому, чтобы поступать в согласии с ней; различие между нравственностью и безнравственностью, добром и злом было бы утрачено и человек не был бы моральным агентом.

Мораль или добродетель состоит в таких действиях, которые и по своей собственной природе, и вообще являются *приятными*; а безнравственность или порок состоит в таких действиях, которые и по своей собственной природе, и вообще являются неприятными *. Поэтому человек должен подвергаться воздействию удовольствия и страдания, чтобы знать, что́ является нравственным, и отличать его от безнравственного. Он должен также подвергаться воздействию удовольствия и страдания, чтобы иметь основание поступать в соответствии с нравственностью, ибо не может быть никаких мотивов, кроме удовольствия и страдания, которые заставили бы человека совершать какое-либо действие или воздерживаться от него. И человек должен быть тем более нравственным, чем более он понимает или надлежащим образом чувствует, какие действия доставляют удовольствие, а какие причиняют страдания; и он должен быть высоконравственным, если он строго детерминирован правильно понятым удовольствием и страданием. Но если человек безразличен к удовольствию и страданию, если он недостаточно чувствителен к их воздействию, он не способен ни познать то, что нравственно, ни отличить нравственное от безнравст-

* *Locke,* Essay of Hum. Und., l. 2, c. 20. *Sergeant,* Solid. Philos. asserted, p. 215.

венного, у него нет никаких мотивов ни к совершению нравственных поступков, ни к воздержанию от безнравственных поступков. Он всегда будет одинаково безразличен к нравственному и безнравственному, к добру и злу. Человек в его настоящем положении достаточно безнравствен уже потому, что он ошибочно принимает страдание за удовольствие, и тем самым неправильно оценивает, желает и поступает; но если бы он был безразличен к удовольствию и страданию, то у него не было бы никакого правила, которого он придерживался бы, и он никогда не мог бы правильно судить, желать и действовать.

ОТВЕТЫ НА ВОЗРАЖЕНИЯ

Хотя я полагаю, что изложил свои аргументы так, что они устраняют большинство тех правдоподобных возражений, которые обычно выдвигаются против учения о необходимости, тем не менее было бы уместным особо остановиться на решении основных из них.

Первое возражение

Состоит в том, что «если люди являются необходимыми агентами и если все нарушения закона совершаются по необходимости, то было бы несправедливо наказывать их за действия, которых они не могут не совершить» *.

На это я отвечаю, что единственная цель наказания в обществе — по возможности предотвратить совершение *определенного рода* преступлений. Наказания предназначены для того, чтобы оказывать двоякого рода воздействие: во-первых, ограничивать деятельность порочных членов общества и изолировать их, а во-вторых, исправлять людей и удерживать их от совершения преступлений. И если наказания применяются в этих целях, то ясно, что нет необходимости ссылаться на какую-то *свободу действия* в человеке, чтобы доказывать справедливость этих наказаний; напротив, наказания могут *справедливо* быть применены к человеку, хотя он и является необходимым агентом.

* *Aul Gellius,* Noctes Att., l. 6, c. 2 [36].

Ибо, во-первых, если, например, убийцы или какие-нибудь порочные члены общества изолируются от общества лишь как нарушители общественного порядка, недостойные жить среди людей, то ясно, что они в таком случае настолько далеки от того, чтобы считаться *свободными агентами,* что их устраняют от общества так же, как отсекают зараженную червоточиной ветвь дерева или убивают на улицах бешеных собак. И наказание по отношению к ним *справедливо,* поскольку оно освобождает общество от злонамеренных членов. По той же самой причине *буйных сумасшедших,* которых все считают необходимыми агентами, во многих странах мира подвергают юридическим наказаниям или дозволяют убивать частным лицам. И даже *люди, зараженные чумой,* которые сами не желали этого и не виновны ни в каком преступлении, иногда считаются по справедливости изъятыми из общества, дабы они не могли заразить других.

Во-вторых, если наказания будут налагаться на некоторых преступников с целью устрашения, то окажется, что при применении наказания с этой целью не следует принимать во внимание какую-то *свободу действий* в человеке, чтобы сделать эти наказания *справедливыми.* Для этого достаточно, чтобы они поступали по своей воле или имели желание совершить преступление, за которое они поплатятся, ибо закон весьма правильно и справедливо принимает во внимание только желание, а не другие причины, предшествовавшие поступку. Допустим, например, что закон запрещает воровство под страхом смерти и что человек под влиянием искушения вынужден совершить кражу и из-за этого приговорен к смертной казни, — *удерживает* ли это других от воровства? Разве это не причина того, что другие не воруют? Разве это не направляет их помыслы к справедливости? А ведь преступник, который действует не по своей воле (как, например, человек, который убил другого случайно или в состоянии нервного возбуждения и т. п.), не может служить примером, предназначенным для того, чтобы удержать других от подобных поступков; он является не более разумным агентом при совершении преступления, чем

дом, который при падении убивает человека, погребая его под своими развалинами; следовательно, наказание такого действующего не по своей воле агента было бы несправедливым. Поэтому, когда человек совершает преступление *умышленно,* наказание применительно к нему служит примером, удерживающим других от подобных поступков: он *справедливо наказан за совершение* (в силу ли соблазна, дурных привычек или других причин) *того, от чего он мог бы и воздержаться.*

Не будет неуместным добавить нижеследующее соображение о законодательстве нашей страны. Есть такое положение, согласно которому наш закон вовсе не требует, чтобы лица действовали по своей воле, он не рассматривает их как агентов, действующих умышленно, или даже как виновных в преступлении, за которое они страдают, — столь мало требуется *свободы действий,* чтобы наказания были справедливыми. Так, дети мятежников терпят страдания во искупление вины своих родителей и наказывать их считается справедливым, ибо предполагается, что оно служит средством удержать родителей от мятежа.

Второе возражение

Во-вторых, выдвигают возражение, согласно которому *бесполезно угрожать наказанием или применять его для предотвращения преступлений, поскольку люди строго детерминированы во всех своих поступках.*

Первый ответ. Во-первых, *угроза наказаний* есть причина, которая строго детерминирует волю некоторых людей, принуждая их подчиняться закону и отвращая их от совершения преступлений, которые караются законом. Поэтому угроза наказаний полезна для всех тех, чьи желания должны быть ограничены ею. Таким людям это столь же полезно, как солнце [полезно] для созревания плодов земли и как всякие другие причины [полезны] при порождении собственных действий. И человек с таким же основанием может сказать о солнце, что оно бесполезно, поскольку созревание плодов земли происходит по необходимости, как

и сказать, что нет надобности грозить наказанием в назидание тем, для кого угроза наказаний есть необходимая причина, удерживающая от преступления. Полезно также и обществу *определять* наказания людям *за совершение тех действий, от которых они не могут удержаться;* для этого могут существовать необходимые причины, которые направляли бы желания тех, кто в силу этого непременно соблюдал бы законы. И столь же полезно устранять их как вредных членов общества.

Второй ответ. Но во-вторых, угроза и применение наказаний весьма полезны, если люди являются необходимыми агентами. Было бы бесполезно *исправлять* и *удерживать* (что и является основными следствиями, которых достигают при помощи угрозы и применения наказаний), если бы люди не были необходимыми агентами и если бы они не были детерминированы удовольствием и страданием. Ибо если бы люди были свободны или безразличны к удовольствию и страданию, то страдание не побуждало бы людей к соблюдению законов.

Третий ответ. В-третьих, люди ежедневно имеют перед глазами примеры бесполезности наказаний по отношению к некоторым разумным и чувствующим существам, которых все они признают необходимыми агентами. Они наказывают собак, лошадей и других животных ежедневно и с большим успехом, поскольку заставляют их тем самым отказываться от дурных привычек, и делают их таким образом послушными своей воле. Это очевидные факты, с которыми мы постоянно сталкиваемся; косвенно их признают даже сторонники свободы [воли], называя *вознаграждения* и *наказания,* применяемые к животным, *аналогичными,* и говоря, что «битье и кормление их является *только* тенью вознаграждений и наказаний» *. В том числе и смертная казнь, применяемая по отношению к зверям и птицам, оказывается небесполезной. Рорарий сообщает нам, что в Африке распинают львов, чтобы отвадить других львов от городов и селений, и что во время путешествия по стране джульеров (Juliers)

* *Bramhall,* Works, p. 685.

он наблюдал, как там люди вешали волков, чтобы уберечь свои стада *. Точно так же у нас вешают *ворон* и *грачей,* чтобы отогнать птиц от зерна, как вешают убийц, закованных в цепи, чтобы удержать других от преступлений. Но нет надобности обращаться за примерами к животным, чтобы подтверждать полезность применения наказаний к необходимым агентам. Наказания приносят пользу некоторым *сумасшедшим* и *идиотам,* поскольку они известным образом обуздывают их; они служат именно теми средствами, при помощи которых родители формируют умы *детей.* Наказания обладают, несомненно, лучшим воздействием на *детей,* чем на взрослых, и гораздо легче приучают к добродетели и послушанию детей, чем изменяют вредные привычки взрослых или прививают им новые привычки.

Поэтому тем, кто выдвигает возражение, следует признать, что наказания могут создавать угрозу и применяться к людям не без пользы даже в том случае, если люди являются необходимыми агентами.

Третье возражение

Состоит в том, что *если люди являются необходимыми агентами, то бесполезно доказывать им что-либо, увещевать, предостерегать, порицать или хвалить их.*

Ответ. На это я отвечу, что все это, на мой взгляд, необходимые причины, направляющие стремления определенных людей к тому, чтобы делать то, чего мы желаем от них, и поэтому указанные меры полезны, так как они воздействуют на таких необходимых агентов, для которых они суть необходимые причины, определяющие их поступки. Но эти меры были бы бесполезны, если бы люди обладали *свободой воли,* или, иначе, если бы их желания не были подчинены указанным мерам воздействия. Так что те, кто выдвигает это возражение, вынуждены прийти к нелепому положению, согласно которому *та причина, которая не есть причина действия и не изменяет волю, полезна, а та причина, которая производит действие, бесполезна.*

* *Rorarius,* Quod bruta anim., l. 2, p. 109 [87].

Позвольте мне сделать еще одно добавление в связи с вопросом о похвале. Во все времена людей хвалили за действия, которые все считали необходимыми. У эпических поэтов — величайших панегиристов славных подвигов — практиковался способ восхваления, который заключался в том, что доблести героя и его великие деяния относились к некоему божеству, которое сопутствует и помогает герою. Гомер показывает, как бог или богиня сопровождают героев в битве и готовы помочь им в беде. Вергилий описывает Энея, которого всегда направляет и поддерживает божество. А Тассо [38] считает, что христиане, участвующие в священной войне, действовали, опираясь на божью помощь.

Ораторы и историки также считают необходимые действия достойными предметами похвалы. Когда Цицерон утверждал, что боги вдохновили Милона, дав ему решимость и смелость, на убийство Клодия *, то он не собирался умалить достоинство и славу Милона, напротив, он хотел увеличить ее. Может ли быть лучшая похвала, чем та, которую Веллей Патеркул высказал в адрес Катона [38а], сказав, что он «был добродетельным по природе, так как не мог быть другим»? Ибо подлинной добродетелью может быть только та, которая исходит из самого характера, будь он естественным или приобретенным. На такую добродетель можно положиться, и она редко может подвести. А добродетель, основанная на каком бы то ни было размышлении, весьма ненадежна, как это можно видеть из жизни величайших обличителей порока. Несмотря на то что они постоянно знакомились со всеми случаями, которые свидетельствовали о торжестве добродетели или блага и губительности порока, о вознаграждениях, сопутствующих добру, и наказаниях, сопутствующих злу, эти люди все же не лучше тех, которые никогда не были знакомы с такими предметами. Наконец, известная пословица: gaudeant bene nati [39] — есть высшая похвала людей за то, что явно ни в коей мере от них не зависит.

---

* «Oratio pro Milone» [40].

Четвертое возражение

В-четвертых, выдвигают возражение, что *если все события являются необходимыми, то существует предел жизни каждого человека, а если существует установленный для каждого человека предел жизни, то он не может быть сокращен неосторожностью, насильственной смертью или болезнью. Не может также быть продлена жизнь путем ухода или лечения. А если жизнь не может быть ни сокращена, ни продлена, то и нет надобности прибегать к одним средствам или избегать других.*

Ответ. Отвечая на это, я соглашаюсь, что, если продолжительность человеческой жизни предопределена (а я утверждаю, что это действительно так), она не может продолжаться сверх установленного времени и не может случиться ничего, что продлило или сократило бы этот период. Ни неосторожность, ни насильственная смерть, ни болезни не могут быть причинами сокращения продолжительности этого периода. Ни забота о себе, ни лечение не могут продлить жизнь далее установленного времени. Но хотя все это не может произойти таким образом, чтобы сократить или продлить срок человеческой жизни, однако, будучи необходимыми причинами в цепи причин, ведущих человеческую жизнь к установленному пределу или к причине, которой нельзя избежать в определенное время, они должны с такой же необходимостью предшествовать этому следствию, с какой другие причины порождают свои присущие им действия. И, следовательно, использованные или отвергнутые, они все равно служат всем целям и намерениям, которых можно желать или которых приходится опасаться, применяя какое-либо средство или отказываясь воспользоваться им. Допустим, например, что реке Нилу с необходимостью предопределено ежегодно разливаться; то, что является причиной разлива, должно предшествовать ему с не меньшей необходимостью. Было бы нелепостью утверждать, что *если ежегодный разлив Нила был предустановлен и необходим, то он разливался бы даже несмотря на то, что необходимые предпосылки для этого*

не имели места. Но не меньшей нелепостью было бы на основании предопределенности срока человеческой жизни отрицать необходимость средств, которые должны повлечь к предопределенности этого периода или стать причиной, не позволяющей жизни продолжаться дольше установленного периода.

Пятое возражение

В-пятых, спрашивают, *как может человек поступать против своей совести и как человеческая совесть может обвинять его, если он знает, что поступает по необходимости и поступает также согласно тому, что он считает наилучшим, когда совершает какой-либо грех?*

Ответ. Я отвечаю, что совесть — это собственное мнение человека о своих действиях по отношению к некоей норме, которую человек во время осуществления действия может преступить, зная, что он нарушает норму; вследствие этого он [в таких случаях] действует с неохотой, недостаточной, однако, для того, чтобы воспрепятствовать действию. Но после того как действие совершилось, он может не только расценивать свое действие как противоречащее норме, но из-за отсутствия удовольствия от греха, из-за того, что он считает свой грех постыдным и отвратительным, или считая, что он достоин наказания, человек может *действительно обвинять себя.* Иначе говоря, он может осудить себя за то, что сделал это, сожалеть о сделанном, он желал бы, чтобы этого не произошло, учитывая последствия, которые сопутствуют этому.

Шестое возражение

В-шестых, возражают, что *если все события необходимы, то было бы невозможно, например, чтобы Юлий Цезарь не умер в сенате, так же как невозможно, чтобы дважды два было шесть. Но кто скажет, что первое было в такой же мере невозможно, как второе, поскольку мы можем считать возможным для Юлия Цезаря умереть где-нибудь еще, кроме сената, и невозможным, чтобы дважды два было шесть?*

Ответ. На это я отвечаю: я действительно полагаю, что *если все события необходимы, то для Юлия Цезаря было бы невозможно не погибнуть в сенате, как невозможно, чтобы дважды два было шесть,* и добавлю при этом, что есть не меньше оснований полагать, что смерть Юлия Цезаря произошла бы не в сенате, а в другом месте, чем допустить, что дважды два шесть. Ибо тот, кто считает, что смерть Цезаря могла бы произойти в другом месте, предполагает другие обстоятельства, предшествующие его смерти, чем те, которые предшествовали. Тогда как если бы предполагались те обстоятельства, которые действительно имели место перед кончиной Цезаря, то было бы невозможно считать (при условии, что мыслят добросовестно), что его смерть могла произойти в другом месте, так же как считают невозможным, чтобы дважды два было шесть. Я считаю также, что предполагать для какого бы то ни было действия иные обстоятельства, чем те, которые действительно предшествовали ему, — значит допускать противоречие, допускать то, что вовсе невозможно; ибо, подобно тому как все действия имеют свои особые обстоятельства, так и всякое обстоятельство, предшествовавшее действию, также не может не произойти вследствие предшествовавших ему причин, подобно тому как невозможно, чтобы дважды два было шесть.

МНЕНИЯ УЧЕНЫХ О СВОБОДЕ И Т. Д.

Доказав, как я надеюсь, истинность [положения], выдвинутого мной, и ответив на наиболее существенные возражения, которые могли быть выдвинуты против меня, я считаю, что было бы уместным изложить мнения ученых относительно предмета моего рассмотрения и подтвердить их *авторитетом* то, что высказано мной. Я делаю это для тех, для кого *авторитеты* имеют вес в области умозрения.

Проблемы *свободы, необходимости* и *случайности* были предметами споров у философов всех времен, и большинство философов определенно придерживалось учения о *необходимости* и отвергало *свободу* и *случайность.*

О свободе и необходимости в течение нескольких столетий вели споры христианские богословы в терминах *свободы воли* и *предопределения.* Богословы, которые отрицали *свободу воли* и признавали *предопределение,* подкрепляли аргументы философов соображениями, заимствованными из некоторых учений христианской религии. Что же касается *случая, случайности, фортуны,* то я полагаю, что богословы единодушно сходятся на том, что эти слова не имеют смысла.

Некоторые христианские общины в этом отношении заходили настолько далеко, что на церковных соборах и собраниях объявляли учение о свободе воли еретиче-

ским; отрицание этого учения стало частью вероисповедания и одним из догматов некоторых церквей.

При таком положении дела ясно, что у того, кто разделяет упомянутое мнение, нет недостатка в *авторитете,* равно как и у многих ученых и религиозных людей, придерживающихся противоположного мнения.

Однако, видя, как мало люди принимают во внимание *авторитет* тех, кто открыто придерживается мнений, противоположных их собственным, хотя в то же время они сами не имеют никакого мнения, кроме воспринятого от какого-либо *авторитета,* я откажусь от всех преимуществ, которые можно извлечь из авторитета таких философов и богословов, которые находятся, бесспорно, на моей стороне. Поэтому я не буду вдаваться в подробности, а сошлюсь на авторитет таких людей, которые открыто придерживаются учения о свободе.

В действительности имеется немного настоящих противников обосновываемого мной мнения среди тех, которые считают себя таковыми. А в результате исследования окажется, что большинство из тех, кто утверждает *свободу* на словах, на деле отрицает ее, если этот вопрос поставить правильно. Пусть любой изучит самых понятных и самых глубокомысленных авторов, которые обосновывали учение о *свободе,* или поговорит с теми, которые считают свободу делом опыта, и он увидит, как эти авторы признают, что *воля следует за суждением* и что *когда выбору человека предоставляются два объекта, один из которых оказывается лучше другого, то он не может выбрать худшего,* т. е. он не может выбрать *зло,* как *таковое.* И поскольку они признают эти положения верными, то они отдают вопрос о *свободе* на откуп своим противникам, которые как раз и утверждают, что воля, или выбор, всегда определяется тем, что представляется лучшим. Я приведу моему читателю один пример из трудов проницательнейшего и остроумного д-ра Кларка [41], авторитет которого равен многим другим, вместе взятым, что делает излишними ссылки на прочих авторов. Он утверждает, что *воля* определяется «моральными мотивами», и называет *необходимость,* по которой человек

выбирает вследствие этих мотивов, «моральной необходимостью» *. И он сам разъясняет это с присущей ему искренностью и ясностью. «Человек, — утверждает он, — полностью свободный от всех страданий тела и душевных недугов, считает неразумным причинять себе вред и губить себя. И, не будучи подвержен никаким искушениям или внешним воздействиям, он *не может* действовать во вред себе не потому, что у него недостает природной или физической способности действовать таким образом, а потому, что это нелепо и злонамеренно и для него морально невозможно избрать такое действие. Это происходит в силу той же самой причины, по которой самые совершенные разумные создания, превосходящие человека, не могут творить зло, — не потому, что у них не хватает природной способности совершить на деле это действие, а потому, что морально невозможно, чтобы при совершенном знании того, что является лучшим, и при отсутствии искушения к совершению зла, выбрать образ действия глупый и бессмысленный».

Этим самым он определенно допускает *необходимость,* которую я обосновывал. Ибо он указывает на те же самые *причины* человеческих действий, что и я, распространяет *необходимость* на человеческие действия так же широко, когда он утверждает, что «не может» по этим причинам «делать противоположное тому, что он делает», и в особенности, что человек при данных условиях «считает неразумным причинять себе вред и губить себя, и, не будучи подвержен никаким искушениям или внешним воздействиям, он не может действовать во вред себе». Что же касается «природной», или «физической, способности» человека действовать в противоречии с этим суждением, «причинять вред» и «губить себя», как это утверждалось несколько выше, то это настолько далеко от того, чтобы быть несовместимым с учением о *необходимости,* что указанная «природная способность» действовать в противоположность этому — «причинять себе вред» и «гу-

---

* «Demonst. of the being and Attributes of God», p. 105, of the 4th Edition, 1716 [42].

бить себя» — есть следствие учения о *необходимости.* Ибо если человек строго детерминирован особыми «моральными причинами» и «не может» действовать иначе, чем он действует, то при противоположных «моральных причинах» он должен обладать способностью действовать противоположным образом. Человек, поскольку он детерминирован «моральными» причинами, «не может» выбирать зло, как таковое, и, следовательно, *жизнь* предпочитает *смерти,* понимая, что *жизнь* есть *благо,* а *смерть* есть *зло;* так же как и в противоположность этому он предпочитает лучше *умереть,* чем *жить,* когда он считает *смерть благом,* а *жизнь злом.* И таким образом, «моральные причины», отличные одна от другой или понимаемые по-разному, по-разному и детерминируют людей и, следовательно, предполагают «природную способность» выбирать и действовать по-разному, поскольку эти причины поразному детерминируют их.

Поэтому если люди желают руководствоваться авторитетом в вопросах, которые стоят перед нами, то пусть они подсчитают действительных сторонников учения о *свободе* человека, и окажется, что их не так уж много, более того, бóльшая часть их являются мнимыми защитниками учения о *свободе,* по существу же они сторонники *необходимости.*

ПОНЯТИЕ АВТОРА О СВОБОДЕ

Я закончу это исследование следующим замечанием. Я утверждал, что «свобода от необходимости» противоречит опыту; что она невозможна; что если она и возможна, то она является несовершенством; что она несовместима с божественным совершенством и подрывает законы и мораль. Однако, чтобы предупредить всякого рода возражения, проистекающие из двусмысленности слова *свобода* — а эта двусмысленность, как и во всех других словах, используется в спорах, где указанному слову придается тот или иной смысл,— я должен заметить, что считаю, что *человек* обладает действительно ценной свободой, но свободой другого рода. Он *способен действовать так, как он захочет или*

как ему нравится. Так, он может по своему желанию или чтобы доставить себе удовольствие говорить или хранить молчание, сидеть или стоять, ехать или идти, идти в одном или другом направлении, двигаться быстро или медленно, — словом, если его желания изменчивы, как ветер, он может поступать, как ему заблагорассудится или как ему нравится, пока ему не помешает какое-нибудь ограничение или препятствие, например пока ему не заткнут рот, не причинят острую боль, не столкнут с места, не заключат в тюрьму, пока у него не начнутся судороги, пока он не утратит способность двигать членами и т. д.

Кроме того, он обладает той же способностью по отношению к действиям своего духа, что и к действиям своего тела. Если он хочет, он может размышлять о том или ином предмете, обрывать или продолжать свои размышления, обдумывать, прекращать обдумывание или возобновлять его, как ему заблагорассудится, решаться или откладывать решение, как он пожелает, и вообще в любой момент менять свою цель, пока не заболеет, не будет поражен параличом или пока не появится какое-нибудь привходящее ограничение или принуждение.

И разве не великое совершенство в человеке — способность как в мыслях, так и на деле поступать так, как ему хочется, во всех случаях согласно своим склонностям и ради своего удовольствия? Можно ли представить себе в человеке способность больше и благоприятнее, чем способность поступать так, как желаешь? И можно ли считать какую-либо иную *свободу* благоприятной для него? Если бы он имел эту способность или *свободу* во всем, он был бы всемогущим!

А. КОЛЛИНЗ

РАССУЖДЕНИЕ О СВОБОДОМЫСЛИИ,
вызванное возникновением и развитием секты, называемой СВОБОДОМЫСЛЯЩИЕ

Mundum tradidit hominum disputationi Deus. Eccl. 3. 11. Vulg. [1]
Unusquisque suo sensu abundet. Rom. 14, 5. b [2].
Nil tam temerarium, tamque indignum sapientis gravitate atque constantia, quam, quod non satis explorate perceptum sit et cognitum sine ulla dubitatione defendere.
Cic. De Nat. Deor., L. 1 [3].

Очень трудно власти *заставить замолчать ум.*

[*Плутарх*], Жизнеописания, *том* I, *стр.* 19.

Они были бы рады выдать распущенность нравов *за* свободомыслие и *сделать* распутника *похожим на его* прямую противоположность.

Там же, *том* 3, *стр.* 306.

ПИСЬМО ***, ЭСКВАЙРУ

Сэр,

Защита *самоочевидных истин* никогда не может оказать никакого влияния на тех, кто настолько неразумен, что отрицает *их. Они* составляют фундамент всякого рассуждения и являются той единственной правильной основой, опираясь на которую люди могут убеждать друг друга в истине; вследствие этого тот, кто способен отрицать *их,* не в состоянии просвещаться. Просто невежественные люди или люди, лишенные этих *принципов познания,* возможно, способны все же просветиться. Их невежество не мешает им согласиться с *самоочевидной истиной,* когда они впервые ее слышат, или признать любые последствия, из нее выводимые. Люди же, отрицающие то, что самоочевидно, не только лишены *принципов познания,* но и должны в силу такого отрицания иметь *принципы,* несовместимые с *принципами познания* и согласующиеся с *величайшими нелепостями.* И при таком расстроенном состоянии ума им остается только ухватиться за какие-нибудь собственные беспорядочные фантазии или, что случается гораздо более часто, за предписания лицемерных интриганов либо свихнувшихся фанатиков; ибо поскольку никто больше не считает себя *наставниками* других в вопросах, требующих *размышления,* то те, кто думает, что их следует *наставлять* в этих вопросах, не выбирают в качестве своих *наставников*

никого, кроме таких людей. А если они когда-либо отходят от тех мнений, которые некогда усвоили, и, перестав упорствовать в одних мнениях, начинают упорствовать в других, все же это изменение должно быть основано на прежних мотивах и их мнения должны быть такими же абсурдными, как и вначале; ибо, так же как истина никогда не будет служить целям мошенников, она никогда не будет удовлетворять ум дураков; и последние всегда будут так же довольны тем, что их обманывают, как первые — обманывая их. Поэтому я посылаю вам эту *апологию свободомыслия*, не питая ни малейшей надежды сделать какое-то добро, но единственно во исполнение вашей просьбы; ибо свободомыслие есть один из таких предметов, которые слишком очевидны, чтобы их можно было делать более ясными, и его следует признавать с первого предложения, так что все, что можно сказать в его защиту, должно быть основано на вопросах менее очевидных, чем сам предмет.

РАЗДЕЛ I

Чтобы развивать свою мысль по порядку, я начну с *определения* термина.

Под *свободомыслием*, следовательно, я понимаю *применение ума*, [*состоящее*] *в стремлении узнать значение какого бы то ни было положения, в рассмотрении характера доказательств* (evidence) *за или против него и в суждении о нем в соответствии с кажущейся силой или слабостью этих доказательств*. Я полагаю, что враги *свободомыслия* не могут возражать против этого *определения* как не включающего того *преступления*, в котором они обвиняют *свободомыслящих*, чтобы сделать их ненавистными в глазах *немыслящих людей* (ибо, если есть какое-либо *преступление* в *свободомыслии*, это *преступление* должно содержаться в таком *определении*, которое не налагает никакого ограничения на мышление), и они должны учесть, что если я отстаиваю *право* человека на *свободомыслие* в полном объеме своего *определения*, то я *защищаю* не только самого себя, который открыто признает, что *свободно мыслит* каждый день de quolibet ente [4], но всех

свободомыслящих, которые когда-либо были или будут.

Для доказательства этого *права мыслить свободно* я утверждаю:

Во-первых. Если знание одних истин требуется от нас богом, а знание других полезно обществу; если знание любой истины не запрещено нам богом и не является вредным для нас, — то мы имеем *право* знать или можем на законном основании узнать какую бы то ни было истину. А если мы имеем *право* знать какую бы то ни было истину, значит, мы имеем *право мыслить свободно* или (в соответствии с моим определением) *применять свой ум, стремясь узнать значение любого положения, рассматривая характер доказательств за или против него и судя о нем в соответствии с кажущейся силой или слабостью этих доказательств,* ибо нет другого пути обнаружить истину.

Во-вторых. Так же как в *ремеслах и искусствах* (manual arts) мы только путем *свободного* испытания, сравнения и опыта узнаем, что есть самое лучшее и самое совершенное в каждом ремесле или искусстве, так и в *науках* совершенство может быть достигнуто только через *свободомыслие.*

Допустим, что художники будут столь ограничены в своем искусстве религией своей страны, что будет считаться противозаконным изображать какое-либо живое существо; очевидно, что искусство в этом отношении было бы сужено и ограничено и нам недоставало бы многих прекрасных картин, материал для которых *языческие* и *христианские боги* предоставили художнику. И если какой-нибудь смелый и *свободный* художник преступит *установленный закон* живописи и осмелится изобразить какого-либо бога, или богиню, или какой-либо эпизод из жизни нашего *благословенного спасителя,* не ясно ли, что этот первый набросок будет настолько же далек от совершенства, достигнутого в наших лучших картинах, насколько сам *художник* должен отставать от наших лучших *художников* по своему опыту. Нет, даже если будет разрешена *свободная живопись,* никогда в этом искусстве не будет достигнуто совершенства, если только *свободных*

художников не будут соответствующим образом поощрять за то, что является превосходным в своем роде, дабы этим искусством занималось много людей, которые через соревнование могли бы стремиться превзойти друг друга в своих свершениях. Так, итальянцы благодаря поощрению художников со стороны общества превзошли нас, англичан, в живописи (хотя в обеих странах разрешена свободная живопись), а мы, по всей вероятности, из-за нехватки множества людей, которые могли бы заниматься живописью и получать в этом поощрение, так и останемся навсегда в нашем *варварском состоянии*, если иметь в виду хоть какую-нибудь терпимую степень правильного вкуса или способности творить в этом искусстве.

Аналогичным образом допустим, что люди ограничены в размышлении относительно какой-либо науки или же какой-либо части науки, тогда они должны быть невежественными в той мере, в какой действует ограничение. И если некоторые люди время от времени проявят некоторую свободу и нарушат установленное ограничение, их мысли никогда не будут столь совершенны, как в том случае, если бы все люди получили разрешение и были поощрены к тому, чтобы размышлять об этом вопросе; но их движение вперед в мышлении будет только соразмерно той степени *свободомыслия*, которая существует в данное время. Так, до восстановления просвещенности, когда люди подвергались обману со стороны священников, господствовало невероятное невежество. И когда люди начали думать, их первые понятия были грубыми и несовершенными, и потребовались время и усилия, чтобы довести их до той степени правильности, которую они имеют сейчас. Именно путем постепенного прогресса *мышления* люди приобрели так много знаний в области *астрономии*, что узнали о том, что Земля является *сферическим телом* и движется вокруг Солнца. Именно таким путем мы убедились в том, что существует только один бог, и получили строгое и философское понятие о нем как о существе, не состоящем из частей подобно [человеческому] телу и лишенном аффектов. И так обстояло дело со всеми другими нашими открытиями.

Кроме того, мы не только невежественны в науках в той степени, в какой на нас действует ограничение, накладываемое на размышление о них; но мы должны быть невежественны в тех науках, о которых мы, согласно нашим утверждениям, размышляем, если мы отказываемся думать о какой бы то ни было одной науке. Ибо между всеми явлениями существует какое-то* отношение, гармония, зависимость и связь; и знания в области одной науки или искусства никогда не могут быть полностью приобретены, если не знать другие искусства и науки. Больше того, возьмите любую книгу, которая является самым совершенным произведением в своем роде, и вы увидите, что она имеет какое-то отношение ко всем [наукам и искусствам] и что для ее создания требовались очень большие и обширные знания общего характера. В «Илиаде» Гомера нет ни одного вида *искусства* и ни одной *науки* или раздела какого-либо *искусства* или *науки,* а есть некоторые части, которые имеют к ним отношение и наличие которых обусловлено характером произведения; и эти части так точно и правильно выполнены, как будто каждая из них была сделана тем, кто особенно хорошо разбирается в том виде искусства или в той науке, о которой говорится. Так, Гомер никогда бы не описал так, как следует — и как он сделал, — *колесницу* или ее *колесо,* не обладая подробными знаниями каретника, и такие знания были абсолютно необходимы для его цели; ибо, если бы он говорил об этих вещах без точных знаний, он определенно допустил бы такие ошибки, которые делают все люди, когда они осмеливаются говорить о том, чего не понимают; а если бы он опустил эти описания, то его поэма, которую он создал для того, чтобы она вечно доставляла удовольствие человечеству и наставляла его, была бы несовершенной. Именно это универсальное знание вещей, проявившееся в «Илиаде», заставляет считать ее столь совершенным произведением искусства и составляет основу

---

* «Omnes artes, quae ad humanitatem pertinent, habent quoddam commune vinculum, et quasi cognatione quadam inter se continentur». *Cicero,* Pro Archia Poeta, c. 1[5].

той известной похвалы *критиков* Гомеру, что «принципы всех искусств и наук содержатся в нем».

Но перейдем к такому примеру, который нас больше интересует. В Библии содержится собрание трактатов, данных нам в разное время самим богом, и вследствие этого все, что там упомянуто, изображается с высшей степенью точности; ибо невозможно, чтобы бог, когда он снисходит до поучения человечества в посланиях или книгах, писал так же плохо, как простые смертные, или еще хуже их, действовал против правил *искусства* письма и выражал ошибочное и неистинное вместо правильности и пропорции [6].

Вероятно, сейчас нет в мире другой такой *разносторонней* книги, в которой освещается такое разнообразие явлений, как Библия. В ней излагается естественная история сотворения всей Вселенной и всемирного потопа на нашей Земле, а также светская и церковная история всего человечества от начала мира в течение более 2000 лет и одного определенного народа в течение более 800 лет. В ней содержатся муниципальные законы одной страны, становление двух религий (одна из которых впоследствии вытеснила другую), некоторые естественные и чудесные *явления* природы, описание величественных зданий, упоминаются сельское хозяйство, мореплавание, медицина, фармакопея, математика и все остальное, что только можно назвать. И действительно, круг явлений, охватываемых такой *историей,* показывает, что в ней не может быть не затронуто ни одно искусство или наука. Поэтому, чтобы понять сущность этой книги, требуется думать о ней больше, чем о всех других книгах, вместе взятых; ибо, чтобы овладеть целым, человек должен уметь правильно думать о том, что относится к каждому искусству и науке. Кто может понять последовательность и совершенство исторической части и все пророчества в отношении нашего благословенного спасителя, не будучи совершенным знатоком древней истории, а также хронологии и законов каждого из указанных искусств? Сколько лет своей жизни величайший *хронолог* мира (нынешний епископ Уорчестерский) должен был потратить только на согласование *70 недель* Даниила с

временами мессии, если работа достопочтенного лорда на эту тему печатается уже более 10 лет? Кто может выразить в словах представление о красоте и величии *храма* Соломона или [его] *модели,* описанной Иезекиилем, без совершенного знания *математики* и особенно законов архитектуры? Кто может иметь правильное представление о *сотворении мира* и *потопе* без знания всей природы? Как может хоть один человек проникнуть в смысл отдельных отрывков из священного писания, которые, если судить поверхностно, дают нам представление о боге, похожем на человека, без самой утонченной метафизики и самого глубокого размышления и философствования о природе и атрибутах бога? Нет, *нравоучение священного писания* не может быть точно и отчетливо понято без предшествующего знания *этики* или *закона природы.* Кто может, не зная этого *закона,* понять, в чем состоит обязанность *любить наших врагов, не заботиться о завтрашнем дне, не иметь двух одежд* и [в чем смысл] всех других заповедей, выраженных таким понятным для всех образом? Так как в самих отрывках не выражены отчетливо необходимые ограничения и границы, подразумевающиеся здесь, то эти ограничения и границы могут быть выведены только из *закона природы.* Когда предписанные обязанности так же *всеобщи,* как и выражения, эта *всеобщность* может быть познана только путем рассмотрения того, допускает ли *закон природы* в этих случаях какие-либо ограничения или нет. Так что ни одна *моральная обязанность,* содержащаяся в писании, не может быть точно и определенно понята, если не знать *закона природы.*

Вследствие этого, в общем и целом, так как размышление о всех человеческих науках является единственным путем достичь совершенства в них и, более того, единственным способом заставить человека понять самую возвышенную из всех наук — *теологию, или волю бога, содержащуюся в священном писании,* то *свободомыслие* должно быть по крайней мере законным, должно составлять *право* человека.

В-третьих. Если люди либо пренебрегают мышлением, либо, если их убедят в этом, считают, что они

не имеют *права свободно мыслить,* то они не только не могут добиться совершенства в науках, но должны, если у них вообще будут какие-либо мнения, дойти до самых страшных нелепостей, какие только можно вообразить как в принципе, так и на практике. Какие нелепые понятия о божестве были распространены раньше не только среди *язычников,* но даже среди *христиан*? Последние, правда, не считали, как *язычники,* что бог может принять вид *быка, кошки, растения,* однако некоторые из самых древних отцов церкви не менее абсурдно полагали, что он *телесен;* и многие христиане во все века предполагали, что он имеет образ человека, пока *размышление* о природе бога не установило наконец его духовность среди разумных людей всех христианских стран.

Какие абсурдные понятия, противоречащие самым очевидным понятиям чувства и разума, были распространены в религии христианской церкви в течение многих столетий? Непогрешимость одного лица или совета, власть священника проклинать и спасать, поклонение образам, картинам, святым и мощам и тысяча других подобных же ужасных нелепостей, постоянно распространенных в любой языческой стране, были почти повсеместно восприняты христианами, которые верили в них (и, что еще более удивительно, даже после того, как они получили книгу божественного откровения, прямо направленную против всех этих нелепостей), пока размышление немногих, часть которых пожертвовала своей жизнью из-за этого, не дало новый поворот христианскому миру и не вызвало огромное изменение, утвердив противоположные понятия в некоторых странах и заставив тех, кто притворялся, что сохранил старые понятия, только из-за стыда слегка изменить объяснение своих фраз и выражений.

Наконец, какие нелепости были распространены в морали, астрономии, натурфилософии и всех других науках? Самооборона в любом случае считалась раннехристианскими отцами церкви незаконной; второй брак расценивался ими как своего рода распутство; ростовщичество считалось запрещенным законом бога. Утверждать, что существуют *антиподы,* было *ересью,* и Га-

лилей, не далее как в прошлом веке, был заключен в тюрьму за свое утверждение о том, что Земля вертится. Короче говоря, чтобы получить представление о древних абсурдных понятиях, человеку нужно сейчас лишь изучить любого, кто никогда не *размышлял свободно* о вещах, и он всегда найдет, что этот человек не сможет сказать ни одного слова истины ни об одной стороне какой бы то ни было науки, даже о своих понятиях о боге и религии, хотя он каждую неделю слышит самые совершенные проповеди, имеющие целью наставить его на путь истинный, и читает дома свою Библию. Ибо люди не способны просветиться ни из проповеди, ни из чтения, если они не приучили себя размышлять и благодаря этой привычке не подготовлены к тому, чтобы думать о том предмете, о котором они слушают или читают проповедь. Быть осведомленным — значит быть в состоянии думать правильно и правдиво о вещах. Но как могут люди думать правильно, если они не думают *свободно?* И как вообще люди могут думать о чем-нибудь, если они не будут думать об этом свободно? Ибо, чтó есть ограничение свободного мышления о каком-либо предмете, как не нечто такое, что препятствует мне думать вообще об этом предмете?

Но чтобы дать вам самое совершенное представление, на которое я только способен, о том, в какой мере неизбежны нелепости как в принципе, так и на практике, если ставятся ограничения мышлению, я возьму в качестве примера *свободу видеть* и предположу, что для того, чтобы предотвратить *свободу ви́дения,* используются те же методы, что и для предотвращения *свободомыслия.* Предположим тогда, что некоторым людям пришла в голову причудливая мысль, что для мира и спокойствия общества или какой-либо другой великой цели абсолютно необходимо, чтобы все люди имели одно и то же мнение относительно определенных объектов зрения; и, чтобы добиться этой цели, они заставят всех подчиненных им людей согласиться на *исповедание* одной и той же *веры зрения.* Конечно, фантазия, подобная этой, едва ли придет в голову кому-нибудь из людей, за исключением либо тех, кто так или иначе резко отличается от других помеша-

тельством такого рода, которое простые люди склонны будут ошибочно принять за *божественное просветление* (illumination), либо же коварных и хитрых интриганов, которые покушаются на карман ближних. Ибо я думаю, что люди здравомыслящие и такие, кто не имеет корыстолюбивых замыслов, либо посчитают, что все ошибки такого характера уже преодолены и прощены, поскольку ни один человек не может по своей воле их совершать, либо, если даже они будут считать, что такие ошибки имеют очень плохие последствия и прощать их нельзя, то они рассудят, что наилучшее средство добиться, чтобы люди *видели правильно*, — сделать так, чтобы они *видели свободно*, и что более разумно позволить всем людям доверять их собственным глазам (которые более всего заинтересованы в том, чтобы не обманывать самих себя), чем заставлять их признавать *веру зрения*, полагаясь на авторитет других, у которых в лучшем случае нет ничего другого, кроме своего собственного зрения, чтобы направлять их, и которые могут ошибаться так же, как и всякий другой, из-за слабости глаз и, кроме того, могут питать замысел обмануть человечество. Поэтому я утверждаю, что тот, кто способен выдвинуть такое глупое предложение, должен быть либо слабым человеком, либо злоумышленником. И, будь он кто угодно, он, конечно, составит абсурдное *исповедание веры зрения*. В первом случае из-за отсутствия полного и беспристрастного исследования он воспримет первые ложные ощущения вещей, а во втором — сделает это еще более определенно для того, чтобы представить себя еще более необходимым для *объяснения, защиты, парафразирования, составления примечаний и комментирования* проблемы *глаз* и *веры зрения*. Так что я могу смело предположить, что среди различных и противоречащих друг другу форм *вероисповедания*, которые люди с разными причудами или разными своекорыстными интересами и замыслами будут составлять в разное время, может быть и *такая*, состоящая из следующих *заповедей* (articles) *: *что шар может пройти сквозь стол; что два* [больших] *шара можно сделать из одного малень-*

* «Hocus Pocus Jun.», p. 13, 15, 36, 43, 45, 47.

кого; что можно заставить камень исчезнуть из поля зрения; что узел можно развязать словами; что нить можно пережечь в нескольких местах, а потом вновь соединить обрывки с помощью пепла; что одно лицо может быть сотней или тысячей [лиц], и, наконец, *что фишку можно превратить в монету.*

Так как эти положения составлены в форме программы (standard) *веры зрения,* то будет абсолютно необходимо, чтобы либо людей обязали признать и поддерживать их истинность, либо никому не было позволено публично выступать против них, либо по крайней мере оказывалось какое-то поощрение тем, кто заявляет, что верит им и проповедует их, ибо в противном случае составление этой программы не послужит никакой цели и люди будут так же свободно пользоваться своим зрением, как и раньше.

Не следует также воображать, что ревностные защитники указанных положений удовлетворятся простым навязыванием этих нелепостей. Они выдвинут несколько новых нелепостей при помощи различных *комментариев* и поворотов, которые их вынудит сделать обилие нелепостей в *зрении.* Те первые положения будут объявлены *ими не противоречащими зрению,* а *выше* его; будут приведены примеры десятков тысяч ошибок при использовании нами зрения; будет считаться опасным доверять *телесному зрению* и будет сказано, что мы должны полагаться на авторитет тех людей, которые получают пособия и жалованье специально с целью изучения этих вещей и не оправдают того, что получают, если люди вдруг будут пользоваться своим собственным зрением. А что касается тех немногих людей, которые осмелятся использовать свои собственные глаза, то ни одно наказание не будет слишком суровым для них; и самое меньшее зло, которое они могут ожидать для себя, состояло бы в том, что их сделали бы ненавистными в глазах толпы под позорными названиями *скептики, терпимые* (latitudinarians), *свободовидящие* (free-seers), *самоуверенные* (opiniators) люди, для которых не существует авторитетов и которые не видят различия между всеми, как это повсеместно признано; которых иногда изображают

как сумасшедших, а иногда как хитрых, коварных субъектов; которые действовали при помощи заговоров и получали тайные секретные суммы от бог знает кого и которым помогал дьявол.

Может быть, с первого взгляда все это покажется невозможным; поэтому я обосную сделанное мной предположение реальными фактами из практики как *язычников*, так и *христиан*.

Начнем прежде с *язычников*. Все дело с существованием у них *оракулов* было не чем иным, как выдумкой жрецов с целью обманывать чувства людей. *Храмы оракулов*, или *церкви*, строились в горных районах, где, разумеется, было изобилие пещер и расщелин и где эхо, шумы и мрачные перспективы поражали тех, кто посещал их с суеверным страхом. Сами *храмы* были устроены таким образом, чтобы производить такой же эффект. Они были полны подземных пещер и машин, как вертеп, в котором жрецы играли свои роли. *Язычники* имели также *говорящие* дубы, статуи, кивающие головами, покрывающиеся потом, плачущие, истекающие кровью и говорящие. Но одно из самых распространенных среди них чудес, в которое всюду верили простые люди, состояло в том, что сами боги сходили с небес и вкушали трапезу, приготовленную для них жрецами за счет простого народа. Чтобы сохранить у людей нужное жрецам понимание всех этих явлений, жрецы держали всех неверующих * как можно дальше от себя, когда они начинали свое представление. Всех эпикурейцев объявили неспособными к тому, чтобы быть посвященными в какую-либо из тайн *языческой* религии; и как эпикурейцы, так и христиане по законам религии изгонялись прежде, чем жрецы начинали свои *предсказания* или какие-либо другие трюки. А когда христиан становилось так много, что они могли себя защищать и отказывались уходить по приказу жрецов, жрецы объявляли, что присутствовало так много безбожников, что бог не снисходил до ответа и что они *не* могли творить *чудес* из-за неверности *безбожников*, так же как ** pawawers [9] в Америке

* Procul ite Profani [7].
** *Wafer*, Voyages, p. 29 [8].

не могли делать того же, если возле них было *старое платье* моряков-христиан. Не только *неверующие* христиане и эпикурейцы были исключены из числа *свободовидящих,* но и *верующим язычникам* разрешалось видеть не больше того, что было безопасно для них в соответствии с их верой. Им не позволяли изучать ни внутреннее устройство *храмов* или *статуй,* ни представляемых жрецами доказательств того, что боги сходили с небес, чтобы поесть на земле. Нет, в отношении всех этих вопросов у людей должна была быть только вера, которую разрушила бы *свобода видеть;* а это показало бы жрецов столь же презренными, как и *жрецов* Ваала, разоблаченных Даниилом, и как *жрецов-прорицателей,* разоблаченных христианами, когда обман *оракулов* был раскрыт перед всем миром.

Такого рода *вера зрения* сохраняется среди некоторых христиан, а также язычников. *Среди греков и арминиан*[10] *распространено убеждение**, *что ежегодно в канун пасхи с небес в святой алтарь нашего благословенного спасителя спускается чудесное пламя (что римские католики разоблачают как бесстыдный обман, возможно из зависти, что другие являются хозяевами такого доходного дела).* И они, далее, верят, *что сам святой дух в виде голубя летает вокруг вершины купола церкви как раз над святым алтарем.* Но принятие этого святого пламени доверено двум священникам, *один* из которых — грек, а *другой* — арминианин; они входят в святой алтарь, закрывают дверь и никому не позволяют *свободно видеть,* что они делают, а затем выходят с факелами, зажженными этим *святым пламенем.* И нет сомнения в том, что дело с *голубем* доверяется или какому-либо священнику, или кому-либо другому, на кого они могут совершенно положиться, чтобы сохранить такой важный секрет. Не следует также думать, что как священники, так и просто верующие поколеблются назвать *атеистом* или *нечестивцем* всякого, кто захочет позволить себе *вольность* войти в *святой алтарь* с этими двумя священниками, чтобы *свободно видеть,* или же захочет провести какой-

---

* *Maundrel,* Voyage from Aleppo to Jerusalem, p. 93—96[11].

либо опыт с *голубем,* пытаясь узнать, *святой дух* ли это или нет. Ибо *рвение священников* должно быть прямо пропорционально тому доходу, который они извлекают из этого трюка, а рвение простых людей — прямо пропорционально той выгоде, которую, как они воображают, они получат от *святого пламени*; ибо они думают, что *если у них будет одно только счастье — быть похороненным в саване, запачканном сажей от этого небесного огня, то он, конечно, избавит их от пламени ада.*

Еще одно чудо такого же характера, что и вышеописанное, в которое твердо верят греки *, но *особенно женщины.* Они ежегодно несут во время процессии *три* [*скульптурных*] *изображения:* одно — св. Георгия, другое — св. девы Марии и третье — *еще одного святого; причем* [*эти изображения*] *бьют палками по спине и плечам тех, кто их несет, колотят их — кого меньше, кого больше — в зависимости от тяжести грехов носильщиков.* Сэр П. Рикот (P. Ricaut) сам наблюдал указанный трюк, и он заверяет нас, что «вера в это чудо настолько глубоко укоренилась в умах этих невежественных людей, что было бы очень трудно вывести их из данного заблуждения, не подвергая опасности все здание христианской религии; ибо, так как это верование утвердилось в такой же мере, как и догматы веры, опровержение его одного поставит под сомнение и [все] другие». И поэтому нет сомнения в том, что эти люди в той же мере ревностно настроены против *свободовидящих* (если вдруг кто-либо из них осмелится пожелать исследовать *изображения*), в какой они сами *близоруки* и глупы.

Нынешние *католические священники* не отстают от старых языческих жрецов или от нынешних *греческих* и *арминианских* священников в том, что касается обмана *зрения* людей (твердо опираясь на изречение одного из своих собственных поэтов **, что «только тот видит небесные явления, кто закрывает свои глаза и

* *Ricaut,* Present State of the Ottoman Empire, p. 148, 151 [12].
** «Che le cose del Ciel sol colui vede,
Chi serra gli occhi, e crede».
(«Filli di Sciro» del Conte Guidubaldo de Bonarelli, p. 168.)

верит»), и бесконечно превосходят любой другой вид священников, когда-либо существовавший на земле, в своем рвении, направленном против *свободовидящих.*

Если бы кто-либо вдруг пожелал расследовать *ежегодное чудо превращения в жидкое состояние* (liquefaction) *крови* св. Януария в Неаполе или любую из их многочисленных *покрывающихся потом, истекающих кровью, кивающих головой, источающих слезы статуй,* или же тщательно осмотреть тех людей, на которых проделывается ежедневный *трюк изгнания бесов,* или же увидеть знаменитую* аррасскую *свечу,* которую св. дева Мария преподнесла *епископу этого города при огромном стечении народа в церкви* более 600 лет тому назад и которая *с того времени горит не сгорая,* — то последствием такого требования была бы фактически смерть, хотя автор повествования о последнем чуде и приглашает протестантов приехать в Аррас, чтобы убедиться в истинности этого чуда. Нет, столь многочисленны обманы *зрения* и столь тщательно проявляется забота с целью помешать людям пользоваться их собственными глазами, что в целой стране не встретишь ни одного любознательного человека или такого, который хочет свободно видеть. *Папские миряне* не потерпят такого опасного приближения к неверию, как проявление подозрения в обмане, а *папские священники* имеют все основания не допускать начала какого бы то ни было расследования. И я должен по необходимости сказать, как бы настойчиво я ни выступал за *свободовидение,* что я не могу не похвалить последовательность *папской политики* и предпочитаю ее *политике* некоторых слабоумных *деятелей,* которые привлекают людей видимостью честной игры, говоря им, что они будут и должны свободно видеть; в то время как если они видят не глазами своих *наставников,* а желают видеть своими собственными глазами, то эти деятели плохо обращаются с ними, правда не так плохо, как *написты,* но настолько плохо, насколько могут, иными словами, настолько плохо, насколько им позволяет та степень невежества и глупости, которая существует в данный период.

* «Discourse of the miracles of the Roman church», p. 65, 66 [18].

Наконец, и *папские* и *лютеранские священники* виновны в таком обмане *зрения,* который превосходит все уже упомянутые примеры. Первые утверждают, что хлеб и вино при евхаристии якобы действительно благодаря их освящению становятся самим телом и кровью Христовой, и заставляют людей верить в это вопреки свидетельству их чувств, а последние в равной мере вопреки свидетельству чувств людей заставляют своих последователей верить, что тело и кровь Христовы добавлены к хлебу и вину. Это проявление бесстыдства, равное тому, которое проявила мужняя жена, сказавшая мужу, когда он поймал ее в постели со священником, что «это было не что иное, как дьявольский обман с целью опорочить слугу господа», и она «надеется, что он поверит скорее своей собственной милой женушке, чем своим глазам».

Таким образом, читатель видит те чудовищные нелепости, которые по необходимости должны возникать и действительно возникают из методов, применяемых для того, чтобы ограничить людей в использовании ими своих природных способностей. Но если это возможно, то нелепости, связанные со способностями ума, должны быть еще более значительными и многочисленными, чем те, которые связаны с чувствами, ибо люди в действительности используют свои чувства чаще, чем ум, и вследствие этого имеют более ясное представление об объектах чувств, чем об объектах ума.

В-четвертых. Любое ограничение, налагаемое разумом на мышление, является нелепостью само по себе. Никакое справедливое ограничение не может быть навязано моему мышлению, за исключением какой-либо мысли, какого-либо положения или довода, которые показывают мне, что думать о предмете, который я избрал, является для меня незаконным делом. Например, я предполагаю рассмотреть вопрос, *основана ли христианская религия на божественном откровении;* но мне говорят или я сам себе говорю об огромной опасности и греховности размышлений на эту тему из опасения, что я поддамся хитроумным доводам неверующих и тем самым буду навеки проклят за свое неверие, в то время как я нахожусь на пути к спасению

и не подвергаюсь никакой опасности, если я ничего не исследую; и поэтому грешно мне подвергаться какому-то риску, размышляя на эту тему.

Очевидно, что необходимо *свободно подумать* относительно этого довода, ограничивающего мышление, или рассмотреть его; ибо, если я его не рассмотрю, я не смогу узнать, что мне следует подчиниться этому ограничению, и могу продолжить свое предполагаемое исследование.

А теперь давайте рассмотрим этот налагающий ограничение довод, и мы обнаружим, что в нем не содержится ничего весомого, что могло бы ограничить меня. Ибо что может быть более нелепым? Я не могу отличить правду от лжи, узнать, нахожусь ли я в опасности или нет, не используя понимание и разум, которыми наградил меня господь; однако я должен без какого бы то ни было основания считать, что нахожусь на правильном и безопасном пути. Меня удерживают от избрания наилучшего способа предотвратить опасные ошибки из боязни, что я совершу опасные ошибки; а это равносильно тому, что меня удерживают от пользования своими глазами из опасения, что я совершу ошибку при пользовании ими; и я должен всюду ходить с закрытыми глазами, ибо могу упасть, если буду всюду ходить с открытыми глазами. Так что этот налагающий ограничение довод, который хотел бы на минуту отвлечь меня от продолжения моего исследования, является очевидно абсурдным.

Я не могу претендовать на то, чтобы выдвигать и опровергать все налагающие ограничение доводы, которые используются в разные времена и по разным поводам фанатиками или заинтересованными людьми для того, чтобы остановить прогресс человеческих умов при размышлении над этим вопросом и другими вопросами такого же рода. Достаточно выдвинуть и опровергнуть самый правдоподобный и выдвигаемый чаще всего довод и подтвердить здесь, что самые ревностные из *немыслящих* или *половинчато мыслящих* людей или *врагов свободомыслия* не в состоянии выдвинуть ни одного довода, который может наложить ограничение на этот или какой бы то ни было другой вопрос; ибо

тот, кто *утверждает,* что следует ограничить мое мышление, обязан в силу этого *утверждения* выдвинуть тот или другой аргумент, который мог бы наложить на меня ограничение.

В-пятых. Я не должен упустить из виду ту великую пользу *свободомыслия,* в которой нас могут убедить все прошлые и настоящие века. Опыт показывает, что свободомыслие есть единственное действенное средство уничтожить среди людей царство дьявола, владения и власть которого всегда распространяются в обратном отношении к тому, запрещается или поощряется свободомыслие; все другие средства, применяемые против него, такие, как *чудесные изгнания его,* умножение числа священников, увеличение их могущества и использование силы светских властей, часто увеличивали, но никогда полностью не уничтожали его власть.

Так, *дьявол* полностью изгнан из Объединенных провинций [14], где *свободомыслие* достигло самого высокого совершенства, в то время как повсюду в [нашем] государстве он появляется в разных обличьях: иногда в своем собственном, иногда в образе старого черного джентльмена, иногда в виде мертвеца, а иногда в виде кошки *. Он преследует одних, овладевает другими, вступает в сговор с третьими. Как, например, с самых древнейших времен он имел огромную власть в Англии: сначала, когда мы были во *мраке язычества,* а затем еще большую [власть] во времена *еще более густого мрака папства.* Реформация [15] также немного сделала для уменьшения его власти; ибо очень много было жалоб на рост *колдовства* и могущественную власть дьявола среди нас, начиная с тех *самых отдаленных времен* нашей *святой церкви,* а именно около 150 лет тому назад.

Епископ Джуэл (Jewel) ** в *проповеди,* произнесенной перед королевой Елизаветой, рассказал *ее величеству о непостижимом увеличении числа ведьм и колдуний в пределах ее королевства и выразил опасения, как бы ее величество сама не была околдована ими.*

* Vid. «Hertford Trial».

** *Strype,* Annals, p. 7.

«Я молю бога, — говорит он, — чтобы они в своих познях никогда не шли дальше подданных».

Его священное величество король Яков I *, которому архиепископ Кентерберийский сказал прямо в лицо, что «его величеству в речах специально помогает дух божий», и который всегда использовал свое королевское перо для написания трактатов на темы, достойные государя, а именно: «Парафраз об откровении» («A Paraphrase on the Revelation»), «Против потребления табака» («A Counterblast to Tobacco-taking»), а также ** «Любовные письма герцогу Букингемскому» («Love Letters to the Duke of Buckingham»), говорит нам ***, что страшное количество этих отвратительных рабов дьявола, ведьм и чародеев, которыми кишела в тот период страна, заставило его поспешно отправить свой «Трактат о демонологии».

Следует также равным образом полагать, что в царствование короля Карла I многие церковники были одержимы бесом, ибо среди «Пунктов расследования» при официальном визите епископа Джаксона (Juxon), тогда государственного казначея Англии, в Лондонскую епархию есть такой: «Изгоняет ли дьявола или бесов какой-либо священнослужитель, не имеющий на то разрешения, под каким бы то ни было предлогом, будь то бесовских преследований, либо одержимости».

Короче говоря, огромное число ведьм почти ежегодно подвергалось казни в Англии от отдаленнейшей древности до последней революции; когда же была предоставлена и принята неограниченная *свобода мыслить* [16], власть дьявола заметно пошла на убыль, и Англия, так же как и Объединенные провинции, перестала быть частью его христианских территорий.

Пусть *священники* приведут пример, когда они добились такого же успеха в борьбе против дьявола где бы то ни было.

Но со *времени* д-ра Сакеверела (Sacheverel) [17], когда крики против *свободомыслия* стали самыми громкими,

---

* «Hampton—Court Conference», p. 96.
** «Hist. of Engl.», vol. 2 (in the Life of King James I).
*** «Works», p. 91.

дьявол снова захватил свою империю, появляется в образе кошек и вступает в сговор со старухами; и во всех частях королевства многие были обвинены в том, что они являются ведьмами, а несколько — осуждено. И он, кажется, сейчас имеет среди нас такую большую партию, и так много *священников посвятили* себя тому, чтобы ему служить, и *свободомыслие* объявлено столь отвратительным, что ничто, кроме второго пришествия нашего *благословенного спасителя*, которое вскоре ожидается некоторыми нашими *преподобными богословами*, весьма искусными в *пророчествах* и *откровении*, не дает мне никаких надежд на изменение к лучшему.

Возможно, некоторые скажут, *что рассказы о власти дьявола основывались на лживости одних и доверчивости других и что казни ведьм были на самом деле убийствами, а поэтому нечего говорить о победе над дьяволом после революции и свободомыслящим нечем похвалиться. Люди только немного больше пришли в себя, и вследствие этого их наставники немного побаивались пытаться обманывать их.*

Но это возражение может быть выдвинуто очень немногими. *Во-первых*, все невежественные люди полагают, что все истории такого рода правдивы. *Во-вторых*, вряд ли те, кто столь сильно заинтересован в сохранении власти дьявола, кто был главным зачинщиком всех преследований ведьм и заклеймил как *атеистов* всех людей, не согласных с ними относительно размеров власти, которую они приписывают дьяволу, или отказывающихся присоединиться к ним в преследовании ведьм, благосклонно отнесутся к этой защите.

Поэтому тем немногим, кто выдвигает это возражение, я отвечаю, что *свободомыслящие* в равной мере заслужат славу и в том случае, если они вырвут из рук священников власть, благодаря которой последние губят столь много жизней и репутаций невинных людей и возможность пользования которой дала им всеобщая вера в огромную власть дьявола и в существование ведьм, и в том случае, если они изгонят самого дьявола. А что последствия *свободомыслия* хороши для общества, в равной мере очевидно как на основе последнего, так и на основе первого предположения.

РАЗДЕЛ II

Вопросы, о которых враги *свободомыслия* отказывают людям в праве думать, суть прежде всего те, о которых люди не только имеют *право*, но и по долгу своему обязаны *думать, а именно* такие, как *природа и атрибуты вечного существа*, или *бога, истинность и авторитет книг, почитаемых священными*, и *смысл и значение этих книг*, или, коротко говоря, *вопросы религии.*

Во-первых. Враги свободомыслия утверждают, что правильное мнение по этим вопросам абсолютно необходимо для спасения людей, а какие-либо заблуждения и ошибки в отношении их должны быть осуждены. Но там, где столь необходимо правильное мнение, люди имеют самую большую, какую только можно представить себе, заинтересованность в том, чтобы думать самим, считая это наилучшим средством правильно решить вопрос. Ибо, если они не будут думать сами за себя, им остается только безоговорочно принять те суждения, которые они усвоили от своих бабушек, матерей или священников или же которыми они обязаны иным тому подобным случайностям. Но тогда они могут иметь правильное суждение только случайно, в то время как при размышлении и рассмотрении они могут полагаться не только на простую случайность, чтобы иметь правильное суждение, они будут полагаться на свидетельства явлений, дабы стать на сторону истины, если только не предположить, что люди столь неразумные животные, что самое абсурдное суждение может быть принято ими за истинное и самое разумное, когда оно оценивается их разумом и пониманием. В таком случае действительно следует считать, что у людей нет никакой обязанности думать об этих вопросах. Но тогда подобным же образом следует считать, что у них вообще нет никакой обязанности беспокоиться об истинности или лживости каких-либо суждений. Ибо если люди столь неразумны, что не могут отличить правду от лжи, доказательство от его отсутствия, то как же они могут вообще претендовать на то, чтобы иметь какое-либо суждение? А это, однако, считается столь

необходимым не кем иным, как врагами *свободомыслия.*

Во-вторых. Если самый верный и самый лучший путь нахождения истины заключается в *свободомыслии,* то долг человека в отношении суждений целиком состоит только в *свободомыслии.* Ибо тот, кто *думает свободно,* делает все, что в его силах, чтобы быть правым, и, следовательно, делает все, что бог, — который не может требовать от человека больше того, чтобы он делал все возможное, — может требовать от него. А если окажется, что он ошибается в каких-то суждениях, он все же должен быть так же приемлем богом, как если бы у него были только правильные суждения. Это замечательно выражено истинным христианином и протестантом (и вследствие этого великим *свободомыслящим*) г-ном Чиллингвортом (Chillingworth) [17a], который говорит *, что «если люди делают все возможное, чтобы освободиться от всех ошибок, и все же не добиваются этого из-за человеческой слабости, то — так сильно убежден *он* в доброте бога, — если *в нем* одном сосредоточатся все ошибки всех протестантов мира, которые были таким образом определены, он не должен бояться всех их так, как должен бояться просить за них прощения. Ибо просить прощения за такие ошибки — значит молчаливо подразумевать, что бог сердится на нас из-за них; а это означало бы приписать ему странную тиранию, требующую кирпич там, где он не дал и соломы; ожидающую сбора там, где он ничего не разбрасывал; жатвы там, где он не сеял; взыскивающую с нас за то, что мы не сделали того, чего, как он знает, мы сделать не можем».

С другой стороны, преступление человека в отношении суждений должно целиком состоять в том, что он не *думает свободно.* Тот, кто лишь случайно придерживается правильного мнения и лишь полагает, что он прав, не прибегая ни к какому *размышлению,* находится действительно в опасном положении как человек, не приложивший никакого старания и не предпринявший никаких усилий для того, чтобы прийти к пра-

---

* «Answ. to Pref. of Charity maint», sect. 26.

вильной точке зрения, и, следовательно, не имеющий никаких заслуг, а, наоборот, находящийся в одинаковом положении с самыми глупыми *папистами* и *язычниками;* ибо, если люди отказываются или не хотят думать и принимают на веру суждения, они тем самым фактически заявляют, что были бы *папистами* или *язычниками,* если бы в качестве духовных *наставников* у них были *папские* или *языческие* священники или же если бы *папские* или *языческие* бабушки учили их своему катехизису.

В-третьих. Суеверие является злом, которое либо посредством воспитания, либо из-за природной слабости людей угнетает почти все человечество. И насколько ужасно это зло, очень хорошо описывается древними философами и поэтами. Туллий говорит *: «Если уступишь суеверию, оно всегда будет преследовать и мучить тебя. Если ты идешь к оракулу или веришь в приметы; если ты приносишь жертвы или наблюдаешь полет птиц; если ты обращаешься к астрологу или гадалке; если гремит гром или сверкает молния, или что-либо истреблено молнией, или происходит еще какое-либо подобное этому чудо (так как это необходимо, некоторые подобные чудеса должны происходить часто), то спокойствие уже нарушено. И даже сам сон, который кажется прибежищем и защитой от всякого волнения и беспокойства, при посредстве суеверия увеличивает твои тревоги и страхи».

Гораций приравнивает суеверие к пороку, и так как он считает, что счастье человека в этой жизни состоит в проявлении добродетели и свободы от суеверия, то и самое большое несчастье в этой жизни, по его мнению, бывает тогда, когда человек порочен и суеверен **. «Ты

---

* «Superstitio enim instat, et urget, et quocunque te verteris persequitur: sive tu vatem, sive tu omen audieris; sive immolaris, sive avem aspexeris; sive Chaldaeum, si haruspicem videris; si fulserit, si tonuerit, si tactum aliquid de coelo erit, si ostenti simile natum factumve quidpiam; quorum necesse est plerumque aliquid eveniat: ut nunquam quieta mente liceat consistere. Perfugium videtur omnium laborum et sollicitudinum esse somnus; at ex ipso plurimae nascuntur curae metusque». «De Divin.», l. 2 [18].

** «Non es avarus: abi; quid? Caetera jam simul isto
Cum vitio fugere? Caret tibi pectus inani

не скуп, — говорит он, — это хорошо. Но свободен ли ты также от всех других пороков? Свободен ли ты от честолюбия, чрезмерного гнева и страха смерти? Настолько ли ты выше суеверий, что можешь смеяться над всеми снами, паническими страхами, чудесами, ведьмами, призраками и приметами?»

Таково было состояние суеверия среди древних; но с того времени, как жестокость и осуждение на вечные времена из-за пустяков (вопреки как разуму, так и божественному откровению) воцарились в этом мире, зло суеверия значительно возросло, и люди теперь испытывают гораздо большие муки и беспокойство ума, чем они, возможно, испытывали бы, когда они думали, что меньше рискуют.

От этого всеобщего зла нет никакого лекарства, кроме *свободомыслия*. Только при помощи его можем мы понять истинные причины явлений и как следствие этого необоснованность всех суеверных страхов *. «Счастлив тот человек, — говорит божественный Вергилий, — кто открыл причины явлений и тем самым излечился от всякого рода страхов, даже от самого страха смерти, и от всего шума и грохота ада». Ибо только благодаря свободомыслию люди способны узнать, что бесконечно доброе, справедливое, мудрое и могущественное существо создало мир и управляет им; и, исходя из этого принципа, они знают, что оно не может требовать от людей, живущих в какой-либо стране или занимающих какое-либо определенное положение в жизни, ничего сверх того, что, как он дал им возможность убедиться на основании очевидности и разума, существует в том месте, где они находятся, или заключено в том определенном положении в жизни, к которому направило их рождение или какая-либо другая случайность; что у честного и разумного человека нет никакого справедливого основания бояться чего-либо

Ambitione? Caret mortis formidine et ira?
Somnia, terrores magicos, miracula, sagas,
Nocturnos lemures, portentaque Thessala rides?»

* «Felix qui potuit rerum cognoscere causas,
Atque metus omnes et inexorabile Fatum
Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari».

исходящего от бога; напротив, этот человек должен испытывать такой большой восторг и удовлетворение от веры в его существование, что гораздо уместнее предположить, что он боится того, что произойдет, если такого существа не будет, чем опасается какого-либо вреда от него. И наконец, так как бог не способен прибавить ничего ни к своему могуществу, ни к счастью и ничего не хочет, то он ничего не может требовать от людей ради самого себя, но [требует чего-либо] только ради человека; и, следовательно, все те действия и размышления, которые не приносят никакой пользы человечеству (как, например, пение и пляски, или ношение особых одежд, или соблюдение дней, или трапезы, или возлияния, или закалывания животных — из которых состояла большая часть языческого богослужения, или вера в *пресуществление* или *подобосуществление* (consubstantiation) или в какую-либо другую доктрину, которой не учит англиканская церковь), либо совсем не имеют никакого значения для бога, либо же вызывают его неудовольствие, но никогда не могут сделать человека более приемлемым для него.

Учитывая все это, человек может в мире владеть своей душой, ожидая наслаждения всем тем хорошим, чем может наградить его бог, и не опасаясь никаких страданий или зла от него в будущем; и самое худшее, что с ним может быть, состояло бы в том, что его приятно обманывают.

В то же время суеверные люди не способны верить в совершенно справедливого и благого бога. Они заставляют его говорить со всем человечеством из разных уголков Земли и, следовательно, требовать чего-то от людей, угрожая им страданием на том свете, в то время как люди не могут получить хоть какое-нибудь убедительное доказательство того, что эти вещи требуются ему. Они заставляют его (который *одинаково относится ко всем живущим на земле)* иметь любимые нации и народы безо всяких заслуг с их стороны. Они заставляют его ставить другие нации в невыгодное положение без всякой их вины. И поэтому более правильно их нужно назвать *демонистами,* а не *теистами.* Не удивительно поэтому, если такие люди настолько

преисполнены страха перед гневом божьим, что у них иногда возникает искушение пожелать (вместе с порочными людьми), чтобы вообще не существовало никакого бога, — мысль настолько неестественная и нелепая, что она вызвала бы отвращение * даже у *умозрительных атеистов*. У этих людей нет спокойствия даже в их собственных умах; они ** скитаются по самым мрачным уголкам Земли в поисках *спасения истины* и настолько глупы, что надеются найти ее (если мне будет позволено так сказать) спрятанной в песках Африки — там, где Катон не унизился до поисков ее; пренебрегая тем, что бог говорит открыто всему миру, они признают то, что, по их мнению, он передал немногим, и тем самым верят этому и исполняют такое, в котором они никогда не могут найти удовлетворения. Ибо предположим, что люди исповедуют такую религию, которая заключается в танцах, музыке или тому подобных обрядах, либо в бесполезных и бессмысленных размышлениях; как они могут быть уверены в том, что они веруют и следуют религиозному культу как должно? Какое правило может быть у этих людей, чтобы знать, не потребуются ли от них другие обряды и бесполезные и бессмысленные размышления вместо тех, которые они совершают и которым верят? И как они могут быть уверены в том, что правильно верят бессмысленным размышлениям? Здесь закладывается основа для бесконечных колебаний, сомнений и страхов и ничего больше. Вследствие этого я делаю вывод, что каждый из уважения к спокойствию собственного ума, который следует будоражить до тех пор, пока у него сохраняются семена суеверия, должен *свободно думать о вопросах, связанных с религией.*

В-четвертых. Бесконечное число существовавших во все времена обманщиков, претендовавших на то, что именно им было дано с небес *божественное откровение,* подтвержденное чудесами, содержащее новые понятия

---

* *Clark,* Sermons в *Boyle,* Lecture, vol. I, p. 6.

** Г-н Селден говорит: «Люди ищут религию, как мясник искал свой нож, в то время как он держал его в зубах» («Table-Talk», p. 162) [10].

о божестве, новые учения, заповеди, обряды, способы богослужения, делают размышления о вышеупомянутых вопросах абсолютно необходимыми. Ибо как еще должен любой человек отличить истинного посланца небес от обманщика, если не путем *свободного* рассмотрения доказательства, представленного как одним, так и другим? Нет, один *преподобный служитель* нашей *церкви* не только выступает за *свободомыслие* в этом случае, но и идет дальше, заявляя *: «Когда люди претендуют на нечто необычное, их всегда следует подозревать. Ибо (добавляет он), когда люди заявляют, что они якобы делают чудеса, и говорят о непосредственно ими полученных откровениях, о знании истины через вдохновение свыше и о необычном просветлении, эти громкие слова не должны отпугнуть нас от рассмотрения того, на чем они основаны, и мы не должны бояться подвергать сомнению те вещи, о которых было заявлено с такими напыщенными претензиями. Именно из-за них случилось так, что суеверие и идолопоклонство, фанатизм и обман так сильно распространились в мире. Несколько странно, что мы должны больше верить людям по той же самой причине, по которой мы должны им верить меньше».

В-пятых. У нас в Англии есть *общество,* поддерживаемое одобрением ее *самого блистательного величества* и вкладами многих *священнослужителей* и *священнослужительниц* нашей *установленной церкви,* имеющее целью *распространение свободомыслия* в вопросах религии во всем мире; само предназначение его предполагает, что *свободно думать* о религиозных вопросах является долгом всех людей. Ибо как может «Общество по распространению Евангелия среди чужеземных народов» надеяться оказать какое-либо влияние на неверующие народы, не ознакомив их вначале с тем принципом, что их долгом является *свободно думать* как о тех понятиях о боге и религии, которые они унаследовали от своих предков или которые *установлены* среди них *законом,* так и о тех новых понятиях о боге и религии, которые завезли к ним

* *Claget,* Persuasive to an ingenuous Trial of Opinions, p. 19[20].

миссионеры англиканской церкви? Можно ли предполагать, что наши *миссионеры* должны вначале говорить им, что они не должны *свободно думать* ни о своей собственной, ни о нашей религии или что после того, как они посредством *свободомыслия* познали нашу религию, они должны затем перестать *свободно мыслить?* Это означало бы действовать весьма непоследовательно, обращая неверных на путь истинный, ибо для этого обращения не используется никакое другое оружие, кроме разума и очевидности. Напротив, каждый *миссионер* должен настаивать на долге *свободомыслия* как на самом первом принципе, дабы [язычники] его слушали. И даже если король Сиама (или какой-либо другой нехристианский правитель), благосклонно относясь к нашим стремлениям обратить его и его королевство в нашу религию, в то же время пожелает послать нам нескольких своих талапойнов (так называются священнослужители в Сиаме) с целью обратить нас в *религию, законом установленную* в Сиаме, я не вижу иного выхода для нашего «Общества по распространению Евангелия» и всех его членов и благожелателей, кроме признания просьбы *короля* в высшей степени разумной и совершенно совпадающей с их собственным намерением; следует в особенности сказать королю Сиама, что долгом верующих англиканской церкви является в той же мере *свободно думать* о том, что предложат им миссионеры-талапойны, в какой долгом верующих сиамской церкви является *свободно думать* о том, что будет предложено *миссионерами-священниками* из Англии. И поэтому нет сомнения в том, что все те, кто искренне желает обращения в христианство сиамцев, окажут их *миссионерам* здесь такое же содействие, которое мы ожидаем в отношении наших *миссионеров* в Сиаме. Поэтому создание указанного общества предполагает, что *свободомыслие* в вопросах религии является долгом всех людей на земле. И на этом основании у меня не хватает слов, чтобы достойно восхвалить его предназначение.

О, если бы только достойные лица занимались выполнением столь славной работы! Если бы такие ревностные священнослужители, как наши С-лы, наши

Эт-и, наши См-джи, наши Ст-бсы, наши Хиггинсы, наши М-рны и наши Св-фты, выбирались ежегодно подобно нашим *военным миссионерам* и посылались в *чужие земли проповедовать* Евангелие (служение, которому должны радоваться такие добросовестные люди, поскольку проповедь Евангелия неверующим народам содержится, без сомнения, в *заповеди* (commission) Христа, каковы бы ни были *разглагольствования по поводу какого-либо текста* из Библии среди христиан, называемые некоторыми *проповедью* Евангелия)! Мы могли бы тогда надеяться дожить до тех благословенных дней, когда *учение* и *устои* (discipline) англиканской церкви восторжествуют во всем мире и прекратятся распри внутри страны, так же как при помощи других людей наше оружие торжествует за рубежом и мы в безопасности вкушаем отдых ночью и беспрепятственно путешествуем днем.

И нет сомнения также в том, что для королевства Сиам в равной степени было бы полезно, если бы из огромной армии его талапойнов ежегодно отбиралось определенное ограниченное число.

В-шестых. Так как не может быть иного разумного изменения мнений среди людей, отказа от любой старой религии, принятия любой новой религии и вообще исповедания любой религии, кроме как через *свободомыслие,* то священное писание в соответствии с разумом и замыслом нашего *благословенного спасителя* об утверждении его религии во всей Вселенной всюду подразумевает и во многих местах требует выполнения долга *свободомыслия.*

Замысел Евангелия состоял в том, чтобы путем проповеди направить людей на путь *свободомыслия* [21], чтобы они, размышляя, могли сами освободиться от тех понятий о боге и религии, которые всюду были *установлены законом,* и признать *неизвестного бога и неизвестную религию* на основании свидетельств *апостолов* или первых посланников, представленных, чтобы их убедить. И в соответствии с этим апостолы не требовали, чтобы что-либо принималось на основании их утверждений, без предшествовавшего им доказательства их

авторитета. Св. Павел даже в своих посланиях, которые все написаны людям, уже бывшим христианами, выдвигает много доводов, чтобы утвердить их в *истинной вере* в отношении всех составных частей христианской *религии*. Тем самым он навсегда сделал их и всех своих читателей судьями силы [указанных аргументов]; ибо тот, кто рассуждает, оставляет в стороне весь авторитет и стремится добиться вашего согласия только одними аргументами. Св. Павел также часто ходил в еврейские синагоги и *говорил* с евреями; это было не только наставлением *их* на путь *свободомыслия* в вопросах религии, но и (в соответствии с нынешними понятиями христиан) чрезвычайно необычным шагом, направляющим их на путь *свободомыслия*. Ибо если Вильям Пенн [22], квакер, или другое религиозное лицо, исповедующее религию, отличную от религии *государственной церкви*, вдруг придет в собор св. Павла во время *божественной литургии*, чтобы поговорить с *советом олдерменов, проповедником и хором*, или г-н Уистон [23] придет в *нижнюю палату церковного собрания* какого-либо округа, чтобы *поговорить* с его участниками, то можно быть твердо уверенным в том, что в соответствии с ложными понятиями, которые сейчас повсеместно распространены, *первого* будут считать *сумасшедшим* и *фанатиком*, а второго — *нарушителем работы святого синода*, присваивающего себе право выносить решение, не *вступая в разговор* с тем лицом, мнение которого им осуждается.

Наш спаситель в особенности требует от нас «исследовать священное писание», т. е. стремиться познать его истинный смысл. И из опасения, что мы откажемся от своих суждений перед лицом своих отцов, или матерей, или церковных правителей, или проповедников, он просит нас «замечать, что́ мы слышим и кого слышим, и беречься их учения». «Зачем же, — говорит он, — вы и по самим себе не судите, чему быть должно? Если кто приходит ко мне и не возненавидит отца своего и матери, тот не может быть моим учеником». И он завещал, чтобы его собственные «ученики не назывались раввинами или учителями»; под этими последними словами наш ученый комментатор препо-

добный д-р Уитби понимает следующее*: «Мы не должны никого на земле называть духовным наставником или учителем — ни отцов, ни церковь, ни совет». И действительно, если кто примет во внимание тот факт, что все священники на земле были врагами нашего *благословенного спасителя* и его учения и что он, не наделяя привилегией *непогрешимости* никого, кроме своих святых апостолов, не мог быть до конца уверен в том, что какие-либо священники будут когда-либо поступать по-другому, — я говорю, что тот, кто примет это во внимание, никогда не будет думать, что Христос мог оставить такую пристрастную заповедь, которая содержала бы оговорку в отношении какого-либо рода священников, в ущерб общим правилам *свободомыслия,* на котором должно было быть построено Евангелие и которое он столь тщательно обосновывал и внедрял.

В-седьмых. Поведение священников, которые являются главными претендентами на руководство другими в делах религии, делает *свободомыслие* в вопросах *природы* и *атрибутов вечного существа, или бога, авторитета священного писания* и *смысла священного писания* неизбежным. И чтобы доказать это, я опишу некоторые частности их поведения.

Прежде всего, хорошо известно, что священники во всей Вселенной бесконечно разделены во мнениях относительно всех этих вопросов; и разнообразие их мнений настолько велико, что их невозможно собрать вместе; более того, даже священники тех религий, которые нас более всего интересуют, так сильно расходятся друг с другом по некоторым из этих вопросов, что изложить вам все их разногласия было бы невыполнимой задачей. Поэтому я выберу из этой обширной и широкой области такое разногласие в каждом из этих вопросов, которое более всего затрагивает нас, англичан.

Прежде всего, что касается *природы вечного существа, или бога,* то древние и современные языческие священники имели и имеют столько различных

* Vol. I, p. 189.

представлений о божестве, сколько может изобрести ум, или корысть, или глупость; и даже христианские священники всегда расходились и все еще расходятся в своих понятиях о божестве. Почти все древние священники и отцы христианской церкви (большинство которых были священниками) считали *, что бог телесен; а некоторые древние христианские *священники* в Египте были настолько невежественными, что представляли его себе в образе человека, и поэтому были названы *антропоморфистами.* Большинство современных священников считают, что бог *бестелесен,* но они расходятся в своем понимании *бестелесности;* некоторые под *бестелесным существом* понимают ** *протяженную субстанцию без телесной оболочки* (extended substance without solidity), а другие *** под *бестелесным существом* понимают *непротяженное существо.*

Если обратить какое-нибудь внимание на злобные книги и высказывания одних священников против других, то можно указать, что некоторые из них объявляют *материальную Вселенную вечным существом, или богом,* а именно это составляет *сущность атеизма.*

Преподобный **** г-н Уильям Керрол написал

---

* «Quis enim negabit, — говорит Тертуллиан — Deum corpus esse etsi spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Sed et invisibilia illa, quaecunque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam, per quae soli Deo visibilia sunt; quanto magis quod ex ipsius substantia missum est sine substantia non erit?» «Contr. Praxeam», c. 7 [24].

Из этого отрывка читатель может видеть, что слова spiritus[25] *и invisibilis*[26] *у отцов — основателей христианской церкви имели не тот смысл, что они имеют сейчас у современных богословов и философов, а были теми словами, которые применялись для обозначения материи такого рода, из которой состояли бог и души людей, в противоположность той грубой материи, из которой состояли Земля и наши тела; и, следовательно, отцы — основатели церкви считали бога телесным, когда они использовали слова, которые теперь означают прямо противоположное.*

** Dr. *More* in his «Div. Dial.» and «Enchirid. Metaph.»; *Glanvil* in «Sadd. Triumph.»; *Turner* of the Divine Extention in an Appendix to his «Disc. of the Messiah»; and Dr. *Clark* in his «Four Letters about the Immateriality of the Soul».

*** The Body of Priests.

**** «Remarks on Clark's Sermons», «Defence of Remarks», «Dissertation against Locke» [27].

несколько книг, чтобы доказать, что преподобный д-р Кларк[28] и преподобный г-н Сэмюэль Болд в этом смысле являются *атеистами.*

Преподобный* г-н Тернер обвиняет преподобного д-ра Кедворта[29] в атеизме за его «Интеллектуальную систему Вселенной». А один *великий прелат,* должно быть, полагал, что *атеизм* был очень широко распространен среди священников, когда он заявил**: «Великим деянием провидения божьего явилось то, что столь много священнослужителей принесло присягу правительству (при короле Вильгельме и королеве Марии), чтобы церковь не была уничтожена. И благодаря все тому же провидению божьему столь же много священнослужителей отказалось принести присягу, чтобы люди не подумали, что такой вещи, как религия, не существует, и не склонились к атеизму».

Если христианские *священники* расходятся по вопросу о *природе* или *сущности бога,* то они бесконечно более разделены в своих понятиях о его *атрибутах.*

Различие между арминианами и кальвинистами целиком основывается на различных понятиях об атрибутах бога, и этот спор сохраняется в большинстве христианских церквей на Земле. Он продолжается в римской церкви между янсенистами и иезуитами, томистами и молинистами[30] и т. п. Почти в течение целого прошлого столетия это различие обсуждалось духовными лицами нашей церкви, и до сего дня оно является предметом спора между преподобным д-ром Уитби и его противниками. Действительно, разногласий среди священников в каждой церкви относительно *атрибутов бога* столько же, сколько существует священников, которые трактуют о *божественных атрибутах;* ни один не соглашается с другим в своих понятиях о всех них. Я поэтому закончу рассмотрение этого вопроса, приведя один пример самого примечательного различия.

По мнению многих богословов, когда священное писание приписывает богу руки, глаза, ноги и лицо, то мы должны понимать это не таким образом, что у бога

* «Disc. of the Messiah», Epist. Ded., p. 17, 18[31].
** «Notes on the Pastoral Letter», p. 51[32].

действительно есть все эти части тела, а только так, что он обладает способностью совершать все те действия, для выполнения которых эти части тела необходимы у нас. И когда писание приписывает богу такие аффекты, как гнев, мстительность и т. п., то это означает, что он столь же определенно накажет порок, как если бы он был охвачен пламенем гнева; что он так же неминуемо вознаградит добродетель, как если бы он любил добродетельных людей, и что, когда люди отвернутся от порока, он раздаст им блага, как если бы он действительно пожалел их и изменил свое мнение. Так что эти атрибуты, упомянутые в писании, принадлежат богу не в прямом и буквальном смысле, а только косвенно, или, как говорят [философские] школы, *аналогически*. Но когда писание приписывает богу понимание, мудрость, волю, доброту, святость, справедливость и правдивость, эти слова нужно понимать строго и прямо или в их обычном смысле. Д-р Тиллотсон[33], покойный архиепископ Кентерберийский, во всех своих работах сохраняет эту систему божества. Мне нужно только привести его слова относительно тех атрибутов, которые были только что упомянуты, так как его понятия в отношении частей тела или аффектов господа достаточно известны и не нуждаются в каких-либо доказательствах. Он говорит *: «Глупо людям притворяться, что они не могут знать, что́ есть справедливость, доброта и правда в боге; ибо если мы этого не знаем, то нам все равно, добрый бог или нет, и мы не можем подражать его доброте; ибо тот, кто подражает, стремится сделаться похожим на то, что он знает, и должен по необходимости иметь некоторое представление о том, на что он ставит себе целью быть похожим. Так что, если бы у нас не было определенного и установленного понятия о доброте, справедливости и правдивости бога, он был бы совершенно непонятным существом и религия, которая состоит в подражании ему, целиком погибла бы». Так говорит этот *религиозный* и *свободомыслящий прелат*. Но с другой стороны, д-р Кинг, нынешний архиепископ Дублин-

---

* «Sermons», vol. 6. p. 15, 16.

ский, говорит нам *, что «самые лучшие наши представления о боге бесконечно далеки от истины, что мудрость, понимание и милосердие, предвидение, предопределение и воля, когда они приписываются богу, не должны восприниматься буквально». И еще, что «справедливость и добродетельность *(и, следовательно, все моральные атрибуты бога)* не следует понимать как означающие одно и то же, когда они применяются к богу и человеку, *и* что природа их столь отлична от того, что есть в нас, и настолько выше всего, что мы можем себе представить, что между ними существует не больше схожести, чем между нашей рукой и властью бога». Но все эти атрибуты, по мнению его *милости,* должны пониматься таким же образом, как *когда люди приписывают руки, глаза и ноги богу,* или же когда *люди приписывают* [ему] *гнев, любовь, ненависть, мстительность, раскаяние, изменение решений — все в том же непрямом, аналогическом смысле.* Так что его милость из Кентербери определил бы бога как *существо без частей тела и аффектов, святое, мудрое, справедливое, истинное и доброе;* его *милость* из Дублина должен, напротив, определить бога как *существо* не только *без частей тела* и *аффектов,* но и *без понимания, мудрости, воли, милосердия, святости, доброты и истины.*

Во-вторых, священники во всем мире расходятся в отношении священного писания и авторитета священного писания. У браминов ** есть *книга священного писания,* которую они называют «Шастра», у персов есть их «Зенд-авеста». У китайских бонз есть книги ***, написанные учениками Фо-хэ [34], которого они называют *****богом и спасителем мира, рожденным, чтобы указать путь к спасению и искупить все человеческие грехи.* У сиамских талапойнов есть *книга священного*

* «Sermon ou Divine Predest.», p. 16.

** *Lord,* Religion of the Banians and Persees.

*** *Navarette,* Voyages, p. 86.

**** «Salvator Generis Humani». Conf. Sin. Phil. Proem. Diss., p. 28; «Le Dieu Fo-he a été le Sauveur du monde. Il est né pour enseigner le voye du Salut et pour expier pour tous les Pechez». *Le Comte,* vol. 2, p. 132.

писания, написанная * Соммонкодомом [35], который, как утверждают сиамцы, был ** «рожден девой» и был *** «богом, которого ждала Вселенная». У дервишей есть их Коран. Раввины у самаритян, живущих ныне в Сихеме в Палестине, признают «Пятикнижие» Моисеево (их пятикнижие очень сильно отличается от нашего) в качестве своего священного писания, вместе с «Хроникой», или историей их от времен Моисея, которая существенно отличается от той, которая содержится в *исторических книгах* Ветхого завета ****. Эта «Хроника» хранится в Публичной библиотеке Лейдена и никогда не была опубликована в печатном виде. Раввины у обыкновенных евреев признают в качестве священного писания *24 книги* Ветхого завета. Священники католической церкви, англиканской и других протестантских церквей признают в качестве священного писания *24 книги* Ветхого завета и все *книги* Нового завета; однако католическая церковь признает еще несколько *книг*, называемых *апокрифами*, в качестве *канонических*, в то время как все протестантские *церкви* их полностью отвергают, за исключением англиканской церкви, которая в отличие от всех других христианских церквей признает их *полуканоническими*, оглашая некоторые части из них в своих церквах и тем самым исключая из чтения некоторые главы *канонического священного писания*.

Я должен заметить, что *священники* всех христианских церквей расходятся между собой в каждой церкви относительно разных копий одних и тех же *книг священного писания;* одни читают их в соответствии с одной рукописью, другие — в соответствии с другой. Но самый большой спор идет относительно древнееврейского и древнегреческого вариантов [36], между которыми существует огромная разница (последний делает мир на 1500 лет старше, чем первый), не говоря уже о других более или менее важных различиях.

---

* *Tachard*, Voyage au Siam, vol. I, p. 408.

** Ibid., vol. 2, p. 253.

*** «Le Dieu attendu de l'univers». Ibid., p. 254, 255.

**** *Relandi*, Disser., vol. 2, p. 16.

Наконец, так же как многие древние христианские церкви и священники признавали несколько *евангелий* и *книг священного писания,* которые теперь утеряны, такие, как * евангелие от евреев, евангелие от египтян, евангелие от Матфея (Tradition of Matthias) и т. д., и так же как не один из отцов — основателей христианской церкви (работы которых сохранились до нашего времени) в течение двух первых столетий ее существования признавал такие книги священного писания, которые либо не дошли до нас, либо отвергаются нами как *апокрифические,* так и некоторые секты христиан на Востоке и в Африке до сего дня признают *некоторые книги священного писания,* которые пока не дошли до нас, так что мы знаем только их названия, и ряд других, которые у нас есть и которые мы отвергаем. Так, преподобный д-р Грейб (Grabe) рассказывает нам о книге, признаваемой ** коптами[37] и называемой «Тайны Петра», которой у нас нет; а Лудольфус *** рассказывает нам, что абиссинские христиане *признают* «Каноны апостолов» («Apostolick Constitutions»), а Постеллус **** привез с Востока евангелие от Якова, которое там используется; обе эти книги мы отвергаем как *апокрифические.*

Одни и те же книги священного писания имеют самую различную степень авторитета у тех священников, которые их признают; некоторые приписывают им больше авторитета, другие меньше.

Католические священники утверждают, что текст священного писания настолько искажен, ненадежен и непонятен, что мы должны полагаться на авторитет их церкви относительно истинного содержания христианской религии. Другие, выступающие за большее совершенство текста священного писания, расходятся в отношении боговдохновенности этих книг; некоторые утверждают, что каждая мысль и каждое слово внушены свыше, другие — что мысли внушены свыше, а слова нет; третьи — что только те мысли внушены

---

* *Millius,* Proleg. in «Nov. Test.», p. 5, 6, 7.

** «Specileg. Secul.», I, p. 73.

*** «Hist. Aethiop.», I, 3, c. 4, § 27.

**** *Fabricius,* Codex Apocr., p. 48.

свыше, которые относятся к основным принципам; четвертые — что книги были написаны честными людьми с особым тщанием и верой, без какого-либо внушения свыше в отношении мыслей или слов.

Аналогичным образом брамины, парсы, бонзы, талапойны, дервиши, раввины и все другие *священники*, которые строят свою религию на книгах, должны по самой природе вещей расходиться во мнениях внутри каждой своей религии относительно книг, их боговдохновенности и различных вариантов.

В-третьих, священники расходятся во мнениях относительно смысла и значения тех книг, которые они признают в качестве священных. Это очевидно из огромного числа сект в каждой религии, основывающихся на разнообразии толкования смысла, который они придают своим нескольким книгам священного писания. И хотя книги Ветхого и Нового завета продиктованы непосредственно самим богом, а все другие *писания* являются книгами обманщиков, все же священники христианской церкви (подобно священникам всех других церквей) не только разделены на бесчисленные секты из-за различного толкования ими этих книг, но даже священники одной и той же секты бесконечно расходятся во мнениях относительно их смысла и значения.

Чтобы изложить перед вами этот вопрос самым ясным образом и дать вам самое правильное представление о разногласиях среди священников относительно смысла и значения книг священного писания, а также чтобы сделать более сильным мой довод в пользу *долга* и *необходимости свободомыслия*, я ограничусь *самой божественной* из всех *книг* и, следовательно, лучше всех приспособленной к тому, чтобы предотвратить расхождения во мнениях; и я прибегну к следующему методу.

Во-первых, я дам вам представление о природе наших святых книг; тем самым вы увидите заложенное в них основание для расхождений во мнениях среди священников христианской церкви.

И *во-вторых*, я дам вам образец того, как священники англиканской церкви расходятся во мнениях, которые они якобы выводят из этих книг, ибо все *их* раз-

ногласия слишком многочисленны, чтобы их можно было перечислить. Откуда вы легко сделаете вывод, что среди священников всех видов должно быть бесконечное число мнений относительно значения их священных книг, поскольку *самая божественная* из всех *книг* закладывает такую основу для расхождений во мнениях, что священники одной и той же секты не в состоянии согласиться друг с другом, хотя нет недостатка ни в искусстве, ни в силе, ни в интересе, чтобы вынудить их прийти к согласию во мнении.

Во-первых, что касается представления о природе наших святых книг, я не буду претендовать на такое глубокое знание богословия, чтобы самому изобразить вам их характер, и поэтому воспользуюсь следующей характеристикой, данной им его высокопреподобием епископом Тейлором, *прелатом,* широко известным в связи с его ученой защитой «Божественного права епископата», его «Жизнью благословенного Иисуса» и множеством «Книг молитв» («Books of Devotion»), а также равным образом в связи с его страданиями за *англиканскую* церковь и *королевскую семью* во время последних гражданских войн. Этот религиозный прелат говорит нам *:

1. «Существуют бесчисленные места в священном писании, содержащие в себе великие тайны, которые, однако же, столь окутаны покровом, или столь сокрыты мраком, или столь возвышенны в выражениях, или столь укрыты аллегориями и риторическими одеяниями, столь глубоки по сути или столь сложны по манере представления, по оболочке и по отделке, что может показаться, что бог оставил их нам скорее в качестве испытаний для нашего трудолюбия, свидетельства нашего несовершенства и подходящих случаев для проявления нашего милосердия и терпимости по отношению друг к другу и смирения в отношении самих себя, а не в качестве хранилищ веры и вместилища символов и догматов веры».

2. «Существует столь много тысяч вариантов священного писания, которые были написаны лицами

* «Polemick Works», p. 905.

разных интересов и убеждений, таких разных понимании и характеров, таких различных способностей и слабостей, что существует огромное количество разночтений как в Ветхом, так и в Новом завете».

3. «Есть много мест в писании, которые имеют двойной смысл: буквальный и духовный. И оба этих смысла отличаются, ибо буквальный смысл может быть естественным или фигуральным, а духовный иногда бывает аллегорическим, иногда аналогическим; более того, иногда даже может быть разный буквальный смысл одного и того же предложения».

4. «В писании есть различные места, содержащие в себе великие тайны и вопросы огромной важности; и, однако же, ткань и структура их такова, что нет определенного признака, по которому можно было бы определить, должен ли быть их смысл буквальным или фигуральным».

5. «В писании есть некоторые места, которые внешне содержат одни и те же выражения, одни и те же слова наставления, один и тот же довод и одну и ту же оценку и все же должны быть истолкованы в совершенно различных смыслах».

6. «Некоторые места в писании настолько таинственны, что их могут понять только лица в высшей мере святые и духовные».

7. «Все системы науки выражены таким образом, что либо в силу универсальности терминов и предметов науки, либо в силу бесконечного разнообразия человеческих умов разным людям, больше того, даже одним и тем же людям по разным поводам представляется, что они говорят о вещах абсолютно несравнимых, очень часто резко отличающихся друг от друга, а иногда прямо противоположных. И абсолютно то же самое происходит с писанием, так что если бы оно не было re seria et sacra [38], то было бы отличным развлечением (sport) наблюдать, как одно и то же место из писания служит разным целям в зависимости от случая».

8. «Писание создано таким образом, что его нельзя определенно понять путем изучения контекста и взаимосвязи отдельных частей. Ибо, когда говорится о двух или трех предшествующих событиях и предметах, ка-

кое правило обеспечит мне уверенность в том, что я поступаю правильно, связывая последующее событие с предшествующим? Ибо в таком контексте, где одна часть не всегда опирается на другую, где разнохарактерные явления вмешиваются и прерывают первоначальные намерения, там объяснение писания через контекст не всегда является очень подходящим методом нахождения истинного значения».

9. «Сравнение текстов является еще одним широко распространенным средством, претендующим на установление смысла священного писания, но сравнение текстов имеет столь неопределенные свойства, что при наличии двусмысленности в словах, различия в смысле, изменения обстоятельств или различия в стиле среди писателей-богословов нет ничего другого, чем в большей мере могли бы злоупотребить своевольные люди, что́ могло бы более обмануть неосторожных людей и более позабавить самого разумного наблюдателя».

10. «Некоторые претендуют на то, чтобы объяснять священное писание аналогией разума. Но если только не существует какой-то intellectus universalis[39], снабженный безошибочными положениями, ссылаясь на которые каждый мог бы безошибочно рассуждать, то эта логика может обмануть так же, как и любая другая. Ибо, каков разум человека, таковы и его вкусы и т. п.»

11. «Другие претендуют на объяснение писания аналогией веры. Но эта химера — вещь in nubibus[40], которая меняется так же, как правая и левая стороны столба».

12. Наконец, «изучение оригиналов считается великим делом при толковании писания. Но трудность заключается в самой вещи, как бы она ни была выражена; меньше всего она содержится в языке. Изучение оригинала является теперь не более определенным способом толкования, чем это было в первоначальные времена становления церкви, когда существовало бесконечное разнообразие переводов Библии и никогда один не был похож на другой».

Во-вторых. Теперь я дам вам образец разнообразия мнений священников англиканской церкви, которые, по их утверждению, все основаны на писании.

1. Самым основополагающим учением всей христианской религии является учение *о преблагословенной троице;* и все же какие разные понятия *о троице* выводят священники, по их утверждению, из священного писания?

Некоторые утверждают, что в соответствии с *ортодоксальным учением* троица состоит * из *трех отдельных, вечных, совершенно равных существ, слитых в особого рода единстве,* что соответствует взглядам *ортодоксальных священников IV века,* в частности св. Афанасия [41], который говорит **: «Лица троицы составляют одного бога, как Петр, Павел и Тимофей — один человек».

Некоторые *** утверждают, что троица состоит из «трех отдельных, вечных, равных существ, единство которых отчасти численное (numerical), отчасти особого рода».

Некоторые **** говорят о «трех отдельных, вечных, неравных существах, из которых одно только первое — пресущее, а второе и третье — подобосущие».

Последние в свою очередь подразделяются на две группы: одни из них утверждают, что *бог-сын* и *бог-дух святой* произошли от бога-отца в силу врожденной необходимости природы, а другие считают это последствием добровольного действия бога-отца.

Некоторые ***** считают этих лиц «вечными формами существования или внутренними связями единой субстанции божества с самим собой». И, развивая эту *гипотезу,* они говорят ******, что «все божество было воплощено в Христе — сыне человеческом, но не целиком».

Некоторые ******* объявляют этих лиц «внешними связями единой субстанции божества с человечеством»,

---

* *Braddock,* Doctrine of the Fathers, etc., part 1 [42].

** *Athanasius,* Opera. Ed. Par., vol. 2, p. 160.

*** *Sherlock,* Vind. of the Trinity, and its Defence [43].

**** *Fowler,* 28 Propos. Bulli Defens. Fid. Nic.; *Cudworth,* Intell. Syst.; *Payne,* Sermons and Letter to the Bishop of Roch.; Dr. *Clarke,* Scripture—Doctrine of the Trinity [44].

***** *South,* Animad. and Tritheism charged [45].

****** *South,* Tritheism charged, p. 62.

******* *Wallis,* Letters of the Trinity, Lett. 3, p. 40, 41 [46].

а именно «создателем, избавителем и святителем», подобно тому как король Вильгельм был королем Англии, Франции и Ирландии. Кроме того, тот же преподобный отец объявляет каждое лицо одной третью бога, подобно тому как * «длина, ширина и высота составляют куб» **, «три гроута — шиллинг и три нобля — фунт».

Некоторые *** объявляют, что *троица* есть не что иное, как «ум, который вечно был мудр, вечно понимал и любил себя».

Наконец, другие **** признают слова *вероучения* Афанасия вообще без всякого осмысливания или объяснения, считая, что догмат веры заключается в чем-то совершенно *непонятном.*

2. Священники спорят, *является ли учение о троице основополагающим и необходимым догматом христианской веры или нет.* Д-р Саут (South) утверждает *****, что «человек не может быть христианином, не веря в троицу, в такой же мере, в какой он не может быть человеком, лишенным разумной души». А наш высокопреподобный епископ ****** Булл (Bull) написал книгу против Епископия и других, чтобы доказать «необходимость веры в троицу и воплощение Христа». Действительно, бо́льшая часть священников настроена подобным же образом. Ибо, как замечает его высокопреподобие ******* епископ Тейлор, «примеру столь превосходного в своей вере человека, как Афанасий, последовали со слишком большой жадностью; весь мир расколот на фракции, все проклинают друг друга, каждая фракция проклята всеми остальными; и нет разногласия во мнении, но проклятие тотчас же готово для всех, кто не соглашается».

Но этот *религиозный прелат* сам не придерживается данного мнения. Он говорит: «Если принять во внимание,

---

* *Wallis*, Letters of the Trinity, lett. 1, p. 11.
** Ibid., lett. 3, p. 42.
*** *Nye,* Institutions of the Trinity [47].
**** *Gastrel,* Consid. on the Trinity [48].
***** Ded. Epis. to «Trith. charged».
****** «De Necessit. credendi, etc.»
******* «Polemick Works», p. 964.

сколько людей не понимает вероучения Афанасия, насколько противоречащим естественному разуму представляется оно, сколь мало говорится в писании об этих хитроумных объяснениях, а также то, что традиция не выступает ясно на стороне Афанасия за сам догмат и что Афанасию был подсказан этот догмат в качестве ответа и оправдания для отцов церкви, которые высказались как ариане [49], что ариане обратились к отцам церкви с просьбой устроить суд и это предложение было отклонено, то было бы неплохо, если бы окончательный приговор был оставлен Христу, который назначен судьей всех людей и который будет судить их праведным судом, ибо ему известна каждая истина, степень каждой необходимости и все оправдания, которые действительно уменьшают характер и злобность греха; всего этого Афанасий, хотя бы и был хорошим человеком, не знал настолько хорошо, чтобы оправдать такой приговор». И епископ Тейлор заключает: «Очень странно включать в вероучение немилосердность и делать ее догматом веры».

Д-р Уоллис (Wallis) использует метод, отличный от метода епископа Тейлора, хотя и соглашается с его выводами. Он говорит *: «Осуждающие приговоры в вероучении Афанасия не следует понимать буквально».

И многие другие богословы утверждают, что *осуждающие приговоры не являются частью вероучения,* которое состоит только в вере в догмат *троицы* в том виде, как он там выражен.

3. Священники нашей церкви ** спорят, будет ли у людей при их воскрешении тело, состоящее из того же самого определенного числа частиц материи, которые были положены в могилу; будет ли у них тело, состоящее из того же самого определенного числа частиц материи, которые были бы какое-то время жизненно соединены с душой во время жизни человека; будет ли у них тело, состоящее из частиц материи, которые никогда в течение жизни человека не были соединены с его душой; будет ли у них тело, состоящее из любых частиц

* Second Letter, p. 2.
** См. их многочисленные проповеди в день пасхи.

материи, безразлично каких, и, наконец, воскреснут ли они с каким-нибудь телом или вообще без него.

4. Наши священники во время Реформации и многие годы после нее были в общем кальвинистами или *верящими в предопределение*, как видно это из * догматов церкви; из ** библий, напечатанных во времена королевы Елизаветы, к которым часто прилагались «Апологии предопределения, отвечающие на обычные возражения, выдвигаемые атеистами, деистами, социнианами и вольнодумцами против этого спасительного учения Евангелия»; из *** «Ектений духовенства Великобритании», *представленных им синоду* в Дорте 16 марта 1619 года в качестве *смысла* [учения] англиканской церкви, где все *пять пунктов* (как они называются) определены на основе кальвинизма в согласии с решениями того *святого синода*, и, наконец, из всех их книг, изданных до времен епископа Лода (Laud). С тех пор у наших священников произошло великое изменение; и теперь по крайней мере девять из каждых десяти священников проповедуют каждое воскресенье прямо противоположное тем догматам, которые они поддерживали. Сколь справедливы замечания епископа Тейлора и г-на Уистона, первый из которых говорит ****: «Нет ни одной процветающей церкви, которая бы не меняла своего учения каждое столетие, либо вводя новые учения, либо противореча старым; это показывает, что ни одна из них не удовлетворена собой или собственным вероисповеданием». А второй *****: «Едва ли существует хотя бы один священник в церкви, тщательно рассмотревший и изучивший суть дела, который верит во все тридцать девять догматов [50] в их истинном и первоначальном значении». Однако ортодоксальность времен королевы Елизаветы еще не совсем исчезла. У нас были наш Придо (Prideaux) и наш Джейн, оба

---

* Art. 10 et 17.

** В нескольких изданиях, напечатанных С. Баркером, королевским печатником.

*** Напечатанных в Англии в 1629, и в «Acta Dordracensia».

**** Ded. before «Liberty of Prophesying».

***** «Essays», p. 238.

профессора кафедры богословия в Оксфорде; наш Карлтон и наш Давенат, оба епископы, и сейчас у нас есть наш Саут и наш Эдвардс из Оксфорда и Кембриджа, а также несколько других, выступающих за нашу старую религию, против многочисленных новаторов из среды духовенства. Два упомянутых последними богослова с очень большой энергией (но, следует признать, с очень слабых позиций) недавно напали на преподобного д-ра Уитби, который во многих последних книгах показал себя *ревностным* арминианином. Я никак не должен позабыть воздать должное нынешнему епископу Лондонскому, этому мудрому и правоверному прелату, которого многие часто и с удовлетворением слушали, когда он в своих *блестящих* проповедях излагал *учение о предопределении.*

5. Наши священники спорят, *являются ли муки ада вечными* или нет; и некоторые из самых видных среди них либо сомневаются в *вечности* этих мук, либо отрицают, что они *вечны.* Известный богослов и философ * д-р Генри Мор (More) [51] говорит: «Слова αἰών и αἰώνιος в священном писании означают либо то, что в прямом смысле *вечно,* либо то, что существует длительное время, так что мы не в состоянии высказаться за вечность или бесконечность адских мучений». И еще: «Угроза наказания карами небесными осуществится не обязательно, а божественные обещания — обязательно, ибо при угрозе кары небесной тот, кто угрожает, является кредитором, а тот, кому угрожают, — должником, который должен наказание; при обещаниях же тот, кто обещает, становится должником, а тот, кому дано обещание, — кредитором. Отсюда следует, что обещающий явно обязан выполнить свое обещание, так как он должник. Но тот, кто угрожает карами небесными, будучи кредитором, не обязан взыскивать наказание, поскольку во власти каждого кредитора простить причитающийся ему долг, если он того пожелает. Поэтому, хотя при выражении угрозы карами небесными — вечным огнем или вечным наказанием — слово αἰώνιος означает действительно *вечный* в прямом смысле, как и в выраже-

* Annotations on «Lux Orientalis», p. 73, 74.

ния *вечная жизнь,* все же ввиду того, что последнее является обещанием, а первое — только угрозой, из этого вовсе не следует, будто одинаково достоверно как то, что все праведники будут вознаграждены вечной жизнью, так и то, что все грешники будут наказаны вечным огнем в самом прямом и высшем смысле значения данного слова. Ибо бог в своих угрозах грешникам карами небесными является только кредитором и имеет еще право и власть простить либо часть долга, либо весь долг; но что касается праведников, то в силу своего обещания он становится должником и не может отступить, но должен пунктуально сдержать свое слово».

В том же духе и примерно таким же образом говорит самый набожный и разумный из всех священников д-р Тиллотсон в своей знаменитой проповеди об *адских мучениях.* И д-р Хайкс (Hickes) упоминает * *пять или шесть богословов, многие из которых занимают высокое положение в церкви, как придерживающихся того же мнения под влиянием рукописного трактата, написанного старым скептиком* (так он называет преподобного г-на Уайтфута [Whitefoot] в Норвиче).

6. Наши священники спорят, следует ли оставить *святым воскресенье,* или *день господень.*

Начиная с Реформации и вплоть до царствования короля Якова I Англия так же отличалась своим религиозным соблюдением *дня господня,* как до сего дня — Шотландия. И я не могу найти ни одного выдающегося примера открытого нарушения этого *святого дня* в течение длительного царствования королевы Елизаветы, за исключением того, что в доме епископа Лондонского Эйлмера (Aylmer) ** в Фулхеме *его преподобие* и другие (я предполагаю, его капелланы) *обычно играли в кегли по воскресеньям.* Но король Яков опубликовал *прокламацию* относительно состязаний в святой день, обязав всех священников прочесть ее в своих церквах. А несколько священников *** в его царствование и в царствование его преемника Карла I (не

* «Discourses on Tillotson and Burnet», p. 46.

** *Strype,* Life of Aylmer, p. 215, 294.

*** Prideaux, Brerewood, White, Heylin, Dowe, Pocklington, Mede etc.

берусь определить, делалось ли это в соответствии с богохульством двора) написало книги с целью показать, что *воскресенье — это не иудейская суббота* и что в соблюдении дня господня не было ничего *нравственного;* все это получило отпор и было опровергнуто несколькими другими благочестивыми и правоверными богословами. Но этот спор еще не закончен, ибо совсем недавно высокий и преподобный * священник написал о законности состязаний в святой день.

7. Наши священники спорят, является ли *епископат* божественным или человеческим учреждением, — *вопрос,* который, по мнению большинства из них, затрагивает самое существо церкви.

Что второе было мнением нашей церкви (и, разумеется, некогда мнением многих священников) от Реформации до реставрации короля Карла II — это очевидно; ибо, как заметил благородный пэр в *речи* **, произнесенной в *палате лордов,* «пресвитерианское рукоположение в духовный сан было разрешено и осуществлялось в церкви с самого начала Реформации до Акта о единообразии (в соответствии с которым не разрешалось никакого посвящения в сан, кроме епископального), и были сделаны епископами несколько духовных лиц из числа тех, кто никогда не был рукоположен в священники епископами». Однако немногие священники *** до реставрации и многие после нее писали в защиту божественного права епископата; и теперь это стало предметом серьезной перебранки в *церкви.* Священники не только разделились на два лагеря в связи с этим вопросом, но один известный священнослужитель, д-р Стиллингфлит [52], сам находится в двух лагерях: когда он был *пресвитером,* он написал **** книгу для доказательства того, что *епископат — учреждение человеческое,* а когда стал *епископом,* то писал ***** уже для доказательства того, что *епископат—учреждение божественное;* совершенно как

* *Morer,* On the Name, Notion, etc. of the Sabbath [53].
** «State—Tracts», p. 50.
*** Bishops Hall and Taylor, etc.
**** Irenicum.
***** Charge on his Clergy, in 1690.

Эйлмер, епископ Лондонский, который, до того как его сделали епископом, полагал *, что «земли духовенства должны быть отданы королеве Елизавете для ведения войн против Франции и Испании», но, когда стал *епископом,* он отнес к себе следующие слова: «Когда я был дитятею, я говорил как дитя и думал как дитя».

8. По поводу догмата *первородного греха*[54] и того, подлежат ли теперь люди проклятию за грех Адама (что является основой всей христианской религии), споры велись ранее между ** епископом Тейлором и епископом Рочестерским и ведутся до сего дня между преподобным д-ром Уитби и преподобным д-ром Эдвардсом из колледжа Иисуса в Оксфорде.

9. По вопросу о том, существовала ли на небесах душа нашего спасителя до его воплощения, спорили в последнее время д-р Фаулер (Fowler), нынешний епископ Глостерский, и д-р Шерлок, каждый из которых имел на своей стороне других священников.

10. Вплоть до царствования Якова I внецерковное крещение совершенно ясно допускалось в том *разделе* нашей *литургии,* который предшествовал разделу «Отправление частного крещения», и выражалось это в следующих словах: «Пусть те, кто присутствует при крещении, призовут бога и прочтут «Отче наш», если позволит время. И затем один из них пусть даст имя ребенку и окунет его в воду или окропит его водой, произнося следующие слова: нарекаю тебя и т. д.» И насколько позволяют мне судить мои познания книг священников, *законность внецерковного крещения* считалась бесспорной среди самых лучших церковников вплоть до самого последнего времени. Ибо я обнаружил, что преподобный г-н Селлерс (который был столь возвышенным церковником, что был якобитом-сепаратистом)[55] утверждает ***: «Крещение, совершенное Афанасием в шутку, когда он был школьником-язычником, над его товарищами по играм, также язычниками, было действительным и не должно было совершаться еще раз, как определил Александр, тогдашний патриарх

* Aylmer's Life by Strype, p. 225, 268, 269.

** «Polemick Works», p. 863.

*** «Remarks on J. H.'s View of Antiquity», p. 380, 381.

Александрийский [56], против чего не выступила ни одна часть церкви». Однако в последнее время много порицаний раздается по адресу епископа Солсбери и священниками написаны книги против него из-за его утверждения *, что «вера в троицу дает каждому человеку право крестить, и таково было постоянное мнение церкви в течение более 1400 лет; а это, разумеется, в ритуальных вопросах имеет огромный авторитет. Считалось, что крещение есть дар Христа своей церкви, когда оно совершается во имя отца, сына и святого духа. Это — Христово крещение, будь те, кто его совершает, правоверными или еретиками, духовными или светскими, и — в последние столетия — мужчинами или женщинами».

11. Преподобный г-н Блекстон (Blaxton) собрал ** «мнения самых ученых и знаменитых богословов англиканской церви от Реформации до 1634 года», которые осуждают ростовщичество как незаконное и запрещенное словом божьим. К ним я мог бы добавить гораздо больше тех, кто в этом мнении следовал нашим первым священникам, и легко сделал бы книгу г-на Блекстона такой же большой, как и «История пассивного повиновения». Я добавлю только мнение великого казуиста и мудрого богослова епископа Сандерсона (Sanderson), который считает ***, что «шестеро из каждых ста не соблюдают воскресенья, а каждый, кто берет законный процент за свои деньги, виновен в нарушении всех десяти заповедей, в особенности четвертой, потому что плуг работает по воскресеньям». И даже у наших мирских предков умы были настолько устремлены благодаря проповедям и книгам священников к этой теме, что в одном из *парламентских актов,* принятом в 13-й год правления Елизаветы, — акте о снижении ростовщического *процента* до 10 — утверждается, что, «так как всякое ростовщичество запрещено законом божьим, оно считается греховным и отвратительным». И в другом *акте,* принятом в 21-й год царствования Якова I, — о снижении *процента* до 8 — есть в конце указанного

* Two Sermons, 1710.

** Напечатано в 1634.

*** «Notes on the Pastoral Letter», p. 44.

акта следующие слова: «При условии, что ни одно слово, содержащееся в данном законе, не должно быть истолковано или объяснено как разрешающее занятие ростовщичеством со стороны религии или совести». Но наши священники теперь почти повсеместно изменили свое мнение по этому вопросу. И я в последнее время не слышал, чтобы кто-либо из них, за исключением преподобного г-на Давида Джонса, считал ростовщичество грехом. Напротив, следует полагать, что они теперь считают его христианской добродетелью, ибо среди них столь много таких, которые являются *обыкновенными маклерами* на *бирже* и которые играют роль *поверенных* или *ростовщиков* в своих приходах, помещая наши деньги в ценные бумаги под процент.

12. Спорят, должны ли люди исповедовать *религию священников* или *религию правителей государства,* либо *сами принимать решение* о выборе религии. В царствование Карла II (этот король очень пришелся по душе священникам) их руководитель д-р Паркер сказал *, что «во всех делах и спорах, когда затрагиваются интересы общества, частные лица не имеют власти над собственными поступками, они должны руководствоваться не своими собственными суждениями и принимать решения не по своей собственной воле, а руководствуясь распоряжениями и решениями общественной совести или правителя. А если есть какой-нибудь грех в распоряжении, то тот, кто его отдает, ответит за него». И далее: «Во всех спорных случаях лучше ошибаться вместе с властями, т. е. правителями, чем идти против них и быть правым». Но поскольку правитель оставил все претензии на господство над умами и совестью людей, прекратив налагать штрафы и сажать в тюрьму людей из-за религии и провозгласив терпимость, они ** теперь устанавливают *власть священника* (что они называют *церковью*) и делают самого правителя, который по закону является *верховным распорядителем во всех делах и над всеми людьми, как церковными, так и светскими, церковным подданным* священников, как и всех

---

* «Eccles. Polity», p. 308 [57].
** Hickes, Lesley, etc.

остальных мирян. Немногие священники, такие, как г-н Чиллингворт, д-р Тиллотсон и другие ныне живущие, определенно настаивают на праве всех людей самим принимать решение.

Я мог бы продолжать дальше рассказ о том, как они спорят о *власти священников отпускать грехи людям, о независимости церкви от государства*, о том, *является ли таинство причастия действительным жертвоприношением*, о том, *действительно ли присутствует бог при таинстве причастия*, о том, *являются ли священники христианской церкви настоящими священниками* и в действительности о каждом положении всей христианской религии, а также о значении почти каждого текста Библии. Но так как того, что я привел, достаточно для доказательства их расхождений во мнениях относительно значения священного писания в вопросах, имеющих огромнейшую важность, я могу с основанием заключить, что каждому человеку, вместо того чтобы полагаться на них, необходимо *свободно думать* самому, и затем перейти ко второму примеру из их поведения.

Второе. Вторым примером поведения священников, делающим *свободомыслие* неизбежным, является их откровенное и недвусмысленное признание того, что *догматы церкви противоречат друг другу и разуму*.

Знаменитый д-р Сакеверел заявил в своей *речи на судебном процессе*, что, «отказавшись от пассивного повиновения, этого отличительного символа и славы нашей Реформации, мы сделали себя самой непоследовательной церковью в мире». Каковыми словами доктор, должно быть, утверждал, даже перед лицом вынесенного ему приговора, осуждавшего *учение о пассивном повиновении*, что многие догматы *церкви* непоследовательны и противоречат друг другу; в противном случае еще одна непоследовательность не сделала бы ее *самой непоследовательной в мире церковью*.

Д-р Беверидж (Beveridge) полагает, что вся наша вера в бога состоит из противоречий разуму, когда он говорит *: «Тó есть самое истинное о боге, что кажется нам совершенно невозможным».

* «Private Thoughts», p. 52 [58].

Д-р Саут, говоря о воплощении Христа, заявляет *, что «видеть божество, которое присутствует всюду, во плоти, то же, что и воображать, будто весь мир не только изображен на одном из наших маленьких искусственных глобусов, но и целиком заключен в нем или будто весь солнечный шар окутывается облаком размером в человеческую ладонь; все это рассматривалось бы как поразительные невероятности и все же ровно настолько отдаленные друг от друга, насколько самое большое конечное удалено от бесконечного, а эту разницу между ними измерить нельзя. Ибо чтобы бог изменил самого себя и подчинил и приспособил все свои возвышенные качества (glories) к возможности человеческого восприятия и общения, — это, как подумал бы самый лучший разум, такая вещь, которую бог не может сделать, если бы это в действительности не было сделано. Это означает (так сказать) устранение неотъемлемых различий между вещами, отмену ограничения природы, сведе́ние воедино неба и земли и (что еще важнее) обоих членов противоречия». И даже этот *преподобный отец* говорит относительно своей веры в личность Христа, что, «если бы ей не надо было поклоняться как тайне, она была бы разоблачена как противоречие».

Д-р Генри Мор в своей книге «Таинство благочестия» говорит: «Едва ли во всем христианском мире существует ныне хоть одна церковь (на следующей странице он подтверждает это: «Из всех доступных обозрению церквей во всех странах, существующих под небом»), которая не навязывает не только открытую ложь, но и ложь, которая любому свободному духу покажется откровенным противоречием и невероятностью, причем это делается с такой же серьезностью, авторитетностью и назойливостью, с какой провозглашаются святые истины божьи». И я прошу разрешения привести следующее за этим его здравое замечание, хотя оно и не имеет прямого отношения к поднятому мной вопросу: «Это поведение священников представляет собой тяжелое зрелище для истинно религиозных

* «Sermons», vol. 3, p. 366, 367.

людей и радует богохульников, которые пользуются этим против всего таинства благочестия, как будто в нем нет никакой правды, потому что такая откровенная ложь настойчиво внушается им с такой же торжественностью, как и то, что (если бы не было огромного бесстыдства священника в других откровенных фальшивках) могло бы быть принято ими за истину».

Третье. Третьим примером поведения священников является признание ими *злоупотреблений, недостатков и ложных учений* в церкви.

Преподобный д-р Грейб (человек, поддержанный милостью ее в высшей степени превосходного величества, получивший одобрение своего предприятия — опубликования *александрийской рукописи Септуагинты*[59] — от самых выдающихся богословов нашей *церкви* и нанятый нашими церковными руководителями для защиты нашей установленной веры от преподобного г-на Уистона) признает, что в практику нашей церкви вкрались некоторые* «злоупотребления и недостатки», в частности «крещение простым кроплением, несмешивание воды с вином при евхаристии и поедание крови и удавленины»; он говорит, что мы виновны во всех этих «злоупотреблениях», совершаемых «вопреки [практике] древней церкви во всем мире и ясным свидетельствам священного писания». Насколько преподобный доктор прав в отношении всех этих частностей, я не берусь судить; но что касается последнего злоупотребления, то я часто спрашивал себя, как могут люди, утверждающие, что они верят в Библию, и в особенности те, кто утверждает, что они якобы понимают ее в соответствии с духом раннехристианской церкви, жить и иметь привычку *есть кровь и удавленину* вопреки столь ясному установлению, предписанию и правилу. Ибо это запрещено богом в Ветхом завете по моральным и вечным причинам, *а именно потому, что кровь есть жизнь; и в Новом завете воздержание от удавленины и от крови предписано как необходимое дело.* И эта заповедь столь тщательно соблюдалась всеми христианами в первые века существования Еван-

* Preface to «Essay on the Doctrine of the Apostles», p. 11[60].

гелия, что Тертуллиан говорит: «Опыт, к которому прибегаете вы, язычники, для обнаружения христиан, состоит в том, чтобы попытаться узнать, будут ли они есть кровяную колбасу; вы хорошо знаете, что они считают незаконным совершать то прегрешение, которое вы требуете от них» *.

Д-р Грейб, как сообщает нам ** д-р Хайкс, был «за восстановление в чистом виде установлений и порядков раннехристианской церкви, которые продолжали существовать в более или менее измененном виде в церкви до Реформации» (которая в данном случае представляется Реформацией в обратном направлении), в особенности «помазания елеем при конфирмации; помазания больных миррой; исповедания и отпущения грехов священником как отправление правосудия и молитвы за души усопших; отсутствие всего этого является недостатком пореформенных церквей».

Д-р Хайкс *** говорит о нескольких *плохих* вещах *в церкви.*

Он опять упоминает конкретные недостатки, такие, как **** «отсутствие буфета или подставки, на которые можно было бы положить хлеб и вино причастия до того, как они будут положены на престол, и ***** хождение в церковь в той же одежде, в какой мы ходим в театр и на балы, и т. п.».

Он говорит также ******, что в «нашем королевстве многие нехристианские принципы, чрезвычайно вредные и наносящие ущерб христианской религии, признаются в качестве законов, а именно: что король является верховным судьей в церкви; что каноны, установленные церковным регентом или коллегией епископов, по совести не обязательны для христиан без согласия короля или вопреки ему; что король актом парламента может лишать сана епископов; что он является

* «Inter tentamenta Christianorum botulos cruore distento admovetis, certissimi scilicet illicitum esse penes illos per quod exorbitare vultis». «Opera», ed. Rigal, p. 10.

** «Account of Dr. Grabe», p. 8—10.

*** Pref. to Letters between him and a Popish Priest [61].

**** Pref. to «Two Treat.», p. 53—55.

***** «Two Treat.», p. 93.

****** «Letter in the Character of a Primitive Bishop», p. 271 [62].

последней апелляционной инстанцией нашей церкви в духовных делах и что акты парламента, касающиеся выбора и посвящения в сан епископов, являются нехристианскими».

Преподобный г-н Лесли[63] (Lesley) говорит, что * «в Швеции молятся не вообще за церковь, а за духовенство, прежде чем молиться за короля. Так обстоит дело во всех литургиях, кроме нашей. Но в нашей литургии король втиснут между церковью и епископами на том основании, я полагаю, что он считается главой церкви; и все члены королевской семьи следуют далее как будущие главы церкви. Мы совершенствуем свои тела и, кажется, проявляем заботу прежде всего о своих телах, а не о душах, об этом мире, а не о вечности. Но в Швеции [религия] сохраняет первоначальную форму: она не реформируется в обратном направлении».

Наконец, наша *литургия* предполагает, что наша *церковь* имеет недостатки, поскольку мы молимся в *среду на первой неделе великого поста о восстановлении благочестивого порядка.*

Четвертое. Четвертый пример поведения священников, заключается в *их открытом признании того, что они не скажут правды и будут упрекать любое духовное лицо, если оно скажет правду.*

В связи с попыткой д-ра Уэйка (Wake) установить на основе права и истории *власть наших государей над синодами* и *собраниями духовенства епархий* д-р Эттербери (Atterbury) говорит **: «Хотя бы все то, что говорит доктор Уэйк, и было в высшей степени правильно и законно, все же о том, является ли такое усердие при разработке вопроса и такое проявление желания доказать, что у церкви нет ни прав, ни привилегий, вполне приличным для священника, должны судить его друзья».

Кроме того, он говорит ***: «Хотя бы даже и могло быть доказано такое деликатное положение, все же, конечно, священникам не пристало способствовать его утверждению. Давайте оставим эту грязную работу яв-

* «Case of the Regale», p. 28.
** Pref. to «Rights of an English Convocation», p. 11[64].
*** Ibid., p. 38.

ным врагам религии и порядка; но пусть руки левитов не занимаются этим».

Некий преподобный прелат в письме г-ну Уистону об одном из самых важных догматов всей христианской религии — *о вечной божественности нашего благословенного спасителя* — говорит ему *: «Если вы уверены в том, что вы правы в каком-либо вопросе, в котором суждение церкви расходится с вашим, вам нужно быть очень осторожным, чтобы не нарушить спокойствие церкви, написав что-нибудь против нее. Даже если будет только один брат, которому повредит ваше писание, говорит апостол, нехорошо делать это, даже если вы знаете, что правы; ибо, как говорится: ты имеешь веру? Имей ее сам в себе».

Д-р Эдвардс из Оксфорда говорит относительно отрицания преподобным г-ном Уистоном *догматов вечно благословенной троицы* и *вечной божественности нашего господа,* что ** «клятвы, обеты, торжественные неоднократные декларации, эти прочные цепи и оковы, как справедливо их можно представить себе таковыми, не должны нарушаться». Так что, по мнению этого мудрого богослова, священники никогда не должны обращать внимания на истину, за исключением тех случаев, когда она случайно совпадает с клятвами, которые они некогда произнесли, с обетами, которые они приняли, и декларациями, которые они некогда сделали. Таким образом, магометанский или папский священник должен вечно оставаться верен своим *ложным клятвам, обетам и декларациям,* а священник англиканской церкви должен по-прежнему быть верен своим *клятвам и т. п.* не потому, что он прав, а потому, что он *поклялся* и *дал обет.*

Этот видный реформатор архиепископ Кранмер (Cranmer) в нижеследующем вопросе, поставленном им перед королем Генрихом VIII, достаточно проявил свое расположение скрывать *истину* от мирян и, следовательно, должно быть, полагал, что духовенство заслуживает порицания за то, что сообщает *истину.*

---

* *Whiston,* Primit. Christ., vol. I, pref. p. 27 [65].
** «Doctrine of Original Sin», p. 114 [65a].

«Если духовенство знает, что люди обычного звания относятся к нему с большим почтением, потому что убеждены в том, что во власти священников отпускать или не отпускать им грехи по своему усмотрению, то совершает ли оно прегрешение в этом случае, если смотрит на это сквозь пальцы и сознательно позволяет народу по-прежнему придерживаться указанного мнения?» *

Пятое. Пятым примером поведения священников служит то, что, *если случится так, что какой-либо добрый христианин оказывается наделенным незаурядной способностью к размышлению, они мгновенно обвиняют его в атеизме, деизме или социнианстве*[66], как будто здравый смысл и ортодоксальность не могут существовать вместе.

Так, преподобный набожный д-р Кедворт (Cudwort), который из всех богословов нашей церкви выступил самым ученым образом в своей «Интеллектуальной системе Вселенной» против *атеизма,* из-за этой самой книги ** обвиняется в том, что он *атеист, преподобным богословом,* который определяет ее следующими словами: «Самое большее, что́ само милосердие может допустить в отношении этого доктора, если бы оно могло выступить вперед и назвать миру его самого любимого героя, это — что он арианин, социнианин или деист». Таким же образом покойный архиепископ Тиллотсон и нынешний епископ Солсбери обвиняются в социнианстве *** преподобным г-ном Лесли, а в одной из книг **** д-ра Хайкса д-р Тиллотсон назван *самым опасным атеистом, который когда-либо существовал.*

Так, преподобный д-р Кларк (Clarke), и преподобный г-н Сэмюэль Болд (Bold), и г-н Джон Локк обвиняются в *атеизме* преподобным ***** г-ном Кэрролом (Carrol), а г-н Чиллингворт, самый способный критик

* *Cannon,* Account of two Motions in Convocation, p. 14, 15.
** Dedic. before a «Disc. of the Messiah», p. 16, 17, 19, 162.
*** *Lesley,* Charge of Socinianism against Tillotson and Burnet [67].
**** *Hickes,* Disc. upon Dr. Tillotson and Burnet, p. 40.
***** «Remarks on Clarke's Lecture's». «Defence of the Remarks». «Dissert. against Locke».

папства, который когда-либо у нас был, обычно известен под оскорбительным прозвищем Социнианин.

Шестое. Шестым примером поведения священников является то, что *они делают канон священного писания неопределенным.*

Д-р Грейб говорит *: «Канон священного писания не был установлен при жизни апостолов, не был установлен он и сразу после мученичества Петра и Павла, когда Климент Римский [68] написал свое послание коринфянам, в котором часто цитируется Ветхий завет, но нет ни одного отрывка из Нового, за исключением тех посланий, которые Павел направил коринфянам. Из этого следует заключить, что Климент Римский полагал, что коринфяне не знакомы ни с какими другими книгами священного писания, кроме посланий к ним Павла. То же самое справедливо в отношении Варнавы и Гермы [69], которые, хотя оба они писали немного времени спустя после разрушения Иерусалима, не упомянули ни одной книги Нового завета».

Д-р Миллс [70] говорит **: «Никакого собрания каких-либо книг священного писания, посланий, евангелий не

* «Canon sacrorum librorum non statim ab initio Ecclesiae, vivis adhuc Apostolis, factus erat; imo ne quidem mox post martyrium Pauli et Petri, quo tempore S. Clemens Epistolam dabat ad Corinthios Canon erat conditus, siquidem ipse saepissime veteris quidem Testamenti Scripturas, nullam vero novi Testamenti allegavit, exceptis iis, quae ad ipsos Corinthios ab Apostolo datae erant, literis: unde colligere est, Clementem nullas alias Corinthiis notas existimasse. Similis quoque ratio Barnabae et Hermae, quorum uterque paulo post excidium Hierosolymitanum scripsit, neuter ullum Novi Testamenti librum allegavit». «Spicil. Secul.», I, p. 320.

** «Huc usque, nimirum ab anno evulgatae Epistolae prioris D. Pauli ad Thessal. ad tempus usque editi Joannis Evangelii, dimidium fere dico seculum, sparsi erant hi libri, ac separatim circumferebantur singuli, absque omni caeterorum comitatu. Nondum enim erat facta Collectio aliqua sive Epistolarum, sive etiam Evangeliorum. Non Epistolarum certe; siquidem de aliquarum ex his seu autoribus seu autoritate, apud ipsa Ecclesias Apostolicas seculis proxime sequentibus privatim dubitatum ac publice disputatum fuit: id quod neutiquam accidisset si ab aliquo Apostolorum adhuc superstite, ac praesertim Joanne, certus ipsarum numerus fuisset constitutus. Neque vero Evangeliorum: de hisce solis quatuor in Ecclesia lectitandis nihil certe definitum erat, uti mox ostendam». Millius, «Proleg.», p. 23.

было создано ранее, чем спустя более шестидесяти лет со дня смерти Христа. Это абсолютно справедливо в отношении посланий, ибо относительно авторов и авторитетности некоторых из них в последующие столетия существовали большие разногласия и сомнения в апостолических церквах, чего никогда бы не произошло, если бы кто-либо из последних оставшихся в живых апостолов составил канон. Это же справедливо и в отношении четырех евангелий [71]; текст их в церквах тогда не был определен и соглашения относительно него не было достигнуто, как я сейчас покажу».

Д-р Бевериджи (Beveridge) говорит *: «Среди всех наиболее древних авторов, писавших на церковные темы, вряд ли найдешь двух, которые были бы согласны относительно числа канонических книг».

И еще он говорит **: «Каждый должен знать, что некоторые из истинно канонических книг апостолов подвергались сомнению в течение первых трех столетий существования христианства».

Седьмое. Седьмой пример их поведения состоит в том, что *они признают и стараются доказать, что текст священного писания является ненадежным* (precarious).

Преподобный г-н Грегори из колледжа Крайст-Чэрч в Оксфорде говорит ***: «Нет ни одного нечестивого автора где бы то ни было, caeteris paribus [72], который столь же пострадал бы от руки времени, как Новый завет».

Д-р Миллс опубликовал книгу, содержащую все различные варианты Нового завета, которые он смог найти; и их насчитывается, как утверждает один **** *поздний автор, более* 30 000.

Какое влияние на понимание текста священного писания оказывает эта работа д-ра Миллса, вы можете увидеть из последней ученой «Критики» д-ра Уитби,

---

* «Inter omnes vetustiores rerum Ecclesiasticarum Scriptores vix duos in eodem numero librorum Canonicorum consentientes reperies». «Apud Entii Bibl. Sanctam», p. 376.

** «De nonnullis ex vere Canonicis Apostolorum libris, tribus prioribus Christianismi seculis dubitatum fuisse, neminem fugit». «Codex Can. vind.», ed. Clerico, p. 117.

*** Preface to his «Posthumous Works» [73].

**** Pref. Nov. Test. Wetstenii.

который вообще следующим образом выразил свое суждение о ней. Он говорит *: «Обширное количество разных вариантов, собранных доктором, должно, разумеется, заставить ум усомниться или заподозрить, что ничего определенного нельзя ожидать от книг, в которых каждый стих имеет разночтения, так же как и почти каждая часть каждого стиха. Моринус обосновывал ухудшение (depravation) греческого текста (что, кажется, ослабило авторитет этого текста) огромным количеством разночтений, которое он обнаружил в рукописных копиях Стефана Римского. Каким образом паписты одержат верх над текстом священного писания, когда они увидят, что этих разночтений стало в четыре раза больше и в добавление к этому существует еще большое приложение? Сверх того, нашему протестантскому делу нисколько не вредит то твердо установленное доктором обстоятельство, что немало искажений и вставок делалось почти с самого зарождения христианства и в век апостолов».

Наконец, д-р Миллс обнаружил ** *отрывок* (очень мало известный до этого, ускользнувший даже от исследования отца Симона, который столь много потрудился, чтобы доказать ненадежность текста священного писания), содержащий рассказ об общем изменении четырех евангелий в шестом веке; и это записано Виктором из Тмунса, африканским епископом, который *** *процветал* в то же самое время, в его «Хронике», которая была напечатана Каннсиусом в Ингольштаде только в

---

* «Variantium lectionum immensa moles multorum animos suspensos reddet, iisque suspiciones haud parvas injiciet parum quid certi ex libris in omni commate, imo in omni fere commatis parte variantibus, expectari posse. Depravationem illam textus Graeci, quae ejus autoritatem labefactet, ex magna illa lectionum varietate, quam in exemplaribus Graecis R. Stephani invenit, arguit Morinus: Quantos igitur de textu eodem triumphos agent Pontificii, cum viderint eas Lectiones a Millio quadruplo auctiores factas, et demum appendice copiosa locupletatas? Id causae nostrae haud parum officere existimo, quod corruptelas interpolationesque haud paucas ab ipsis Ecclesiae incunabulis, aevoque paene Apostolico, S. Scripturis accidisse fidenter Millius pronunciet». *Whitby*, Examen Var. Lect. Millii, p. 3, 4.

** «Prolegom», p. 98.

*** *Cave*, Hist. Lit., p. 415.

1600 году, и Йозефом Скалигером в его издании «Хроники» Евсевия. Этот отрывок следующий*: «В консульство Мессаллы по приказанию императора Анастасия святые евангелия, написанные ab idiotis Evangelistis[74], исправлены и дополнены». Доктор также сообщает нам, что св. Исидор, епископ Севильи, рассказывает об этом же факте в своей «Хронике».

Восьмое. Восьмой пример поведения священников, благодаря которому они делают *свободомыслие* необходимым, состоит в *ежедневной публикации ими книг* относительно *природы бога* и *истинности и авторитета священного писания,* в которых они приводят аргументы *неверующих, в частности*** *трактаты в форме диалога,* где они действительно изображают атеистов, деистов, скептиков и социниан, выступающих в защиту своего мнения, и это делается (чтобы вы не предположили, что священники являются нечестными в спорах) с той же силой, тонкостью и искусством, которые эти люди обнаруживают в своих книгах или беседах.

Девятое. Девятый пример поведения священников заключается в следующем. Существует всего лишь одна законченная древняя *система атеизма* (*а именно* система Эпикура, которую изложил Лукреций), оставленная нам в письменном виде историей, и священники не хотят допустить того, чтобы она лежала втуне из-за того, что написана ученым языком; а один из них, покойный преподобный г-н Крич (Creech), перевел ее английскими стихами на благо и развлечение английскому читателю. Его работе предпослано больше рекомендаций богословов, чем я когда-либо видел в произведениях каких-либо *религиозных* или *благочестивых* авторов; притом все это видные богословы, такие, как преподобный д-р Эдвард Бернард, преподобный д-р Дьюк (Duke), преподобный д-р Адамс, ректор Коро-

---

* «Messalla Consule, Anastasio Imperatore jubente, sancta Evangelia, tanquam ab idiotis Evangelistis composita, reprehenduntur et emendantur».

** *Lesley,* Dialogue between a Deist and a Christian; *Lesley,* Dialogues between a Socinian and a Christian; *Nichol,* Conference with a Theist[75]; и многие другие.

левского колледжа в Кембридже преподобный г-н Джошуа Барнс (Barnes) и многие другие; в этом обществе появилась также и *достопочтенная смиренная и правоверная матрона* г-жа А. Бен.

Десятое. Десятым примером их поведения является *использование ими благочестивых обманов при переводе и издании книг священного писания.*

В старой протестантской библии *, напечатанной во времена короля Эдуарда VI и в начале правления королевы Елизаветы (в 1562 году), слово ἐκκλησία всюду было переведено как *конгрегация*, а не как *церковь*; тем самым папистам было нанесено большое оскорбление. Однако преподобные переводчики нынешней «Библии для всех» в некоторых местах перевели его как *собрание,* а в других — как *церковь* с той целью, чтобы заставить нас поверить, что слово *церковь* обозначает *священник.* Ибо всюду, где слово ἐκκλησία совершенно ясно означает *народ,* как, например, в «Деяниях апостолов» (19. 32), они переводят его как *собрание*; в то время как если бы они сказали *«церковь* (вместо *собрание)* была смущена и бо́льшая часть собравшихся не знала, зачем собрались», то значение слова *церковь* не допустило бы никаких сомнений относительно его смысла. А там, где значение слова ἐκκλησία не столь ясно из контекста, как в вышеприведенном отрывке из «Деяний», они переводят его как *церковь,* как, например, в Матф. (18. 17): «скажи церкви», что священники понимают как «скажи священнику». В то время как если бы это слово из оригинала всюду было переведено одинаково, либо всюду *церковь,* либо всюду *собрание,* то не было бы спора о том, кто имеется в виду под ἐκκλησία и, как следствие этого, кому принадлежат те огромные привилегии, которые во всех книгах священного писания даются тем, кто обозначается этим словом.

Преподобные переводчики Библии навязали нам еще одну благочестивую ложь, вставив слово *бог* в следующий отрывок из «Деяний»: «И побивали камнями Стефана, который взывал к богу и говорил: «Господи Иисусе! Прими дух мой»», не имея на то ни малейших

---

* Parker's Life by Strype, p. 207.

оснований ни в одном рукописном или напечатанном экземпляре Нового завета ни на одном языке.

Равным образом, для того чтобы скрыть истинное значение слова ἐπίσκοποι, преподобные переводчики Библии перевели его как *блюстители*, так как оно ясно обозначает в этом месте нескольких лиц в одной конгрегации, в то время как если бы они перевели его как *епископы* (как они делают в других местах), то оказалось бы, что *епископ* в писании не является *епархиальным епископом*, оказалось бы, что *епископ* и *пресвитер* (или старейшина) были в писании синонимическими выражениями, ибо те же самые люди, которые здесь называются ἐπίσκοποι, в семнадцатом стихе называются πρεσβύτεροι.

Так, для того чтобы скрыть существование *ордена дьяконисс* и тем самым держать женщин (которые теперь думают, что не имеют права занимать какой-либо более высокий пост, чем подметать церковь и открывать пюпитры) в неведении относительно их *привилегии, данной Евангелием*, в нашем переводе Фива названа *слугой церкви*, в то время как в подлиннике написано διάκονος ἐ ἐκκλησίας (дьяконисса церкви).

В постскриптуме ко Второму посланию к Тимофею последний назван *первым епископом церкви ефесян*, а в постскриптуме послания к Титу последний назван *первым епископом церкви критян;* но, как было доказано в парламенте, оба этих [титула] являются * «бесстыдными и поддельными добавлениями», сделанными какими-то древними священниками и сохраненными нашими преподобными редакторами.

Для того чтобы придать авторитет трем *символам веры* [76], изложенным в обычном молитвеннике и признанным *догматами церкви*, один назван *апостольским*, другой — *Никейским* и последний — *символом веры св. Афанасия*, в то время как бесспорно установлено **, что *ни один из них* не принадлежит тем авторам или автору, которому он приписывается. Но чтобы отнестись справедливо к составителям молитвенника и догматов,

---

* «Diurnal Occurences», p. 123, 124.

** *Bishop of Sarum*, «Expos.», p. 106.

я действительно допускаю, что это могло произойти от невежества в той же мере, как и от злого умысла. Однако преподобный *критик* «Толкования 39 догматов» епископа Солсбери совершенно определенно выступает за продление этого обмана, когда говорит *, что «толкователю более пристало бы наилучшим образом изложить догмат, а не стремиться показать, что символы веры неправильно названы» и что честное открытие епископа «не согласуется с предназначением догмата».

Даже в вопросах менее значительных они искажают книги. Так, преподобный г-н Браун (Brown), ректор Санбриджа в Кенте, перевел на английский язык несколько писем отца Павла [77], напечатал их в 1693 году и в своем переводе опустил самые замечательные и ценные отрывки, которые только можно найти в этих письмах. Некоторые примеры немного позабавят вас.

Он опустил следующие слова: 1. «Если бы ** король Англии (имеется в виду король Яков I) был не более доктором, чем королем». 2. «Если бы король Англии не был доктором, можно было бы надеяться на что-нибудь хорошее». Но самый замечательный пропуск следующий: 3. «За англичан, — говорит отец Павел, — я боюсь. Огромная власть епископов, хотя и подчиненных королю, заставляет меня что-то подозревать. Ибо, если у них будет уступчивый (easy) государь или архиепископ высокого духа, королевская власть будет уменьшаться и епископы будут домогаться абсолютного господства. Мне думается, что я вижу Англию в виде взнузданной и оседланной лошади, и старый всадник, как я догадываюсь, скоро заберется ей на спину».

Преподобный переводчик «Путешествий» Баумгартена [77a] в «Коллекции путешествий» Черчилля опустил отрывок, который содержит две очень замечательные детали, а именно ***: «Вне Большого Каира на берегах

---

* Pref. «Examin.», p. 41.

** Preface, p. 49.

*** «Extra urbem in ripa Nili Muschkaea quaedam nobis monstrata est, ubi tempore quo sacra peragunt, humati e sepulcris prodire dicuntur, ac donec suos opinione sacros ritus peragunt, stabiles immobilesque consistere et demum disparere; quod qui ignoret in Cairo nemo est. Vidimus insuper ibi lacum quendam

Нила нам показали мечеть, где, как говорят, во время божественной службы мертвые встают из своих могил и тянутся из земли столько, сколько продолжается божественная служба, а затем исчезают с глаз. Это подтверждается в Большом Каире всеми. Мы видели там также некое большое озеро, которое, как говорят, один раз в год становится красным, как кровь, что, может быть, продолжает происходить в память о той египетской чуме, которая, как говорили, превратила воды Египта в кровь».

Его высокопреподобие епископ Фелл (Fell) исказил во многих местах «Историю и древности Оксфордского университета» Вуда (Wood), когда она находилась в печати, и в частности вычеркнул несколько отрывков, в которых Вуд отдавал должное г-ну Гоббсу[78], и вставил вместо них другие, наносящие ущерб его славе и личности.

Об этом сам г-н Вуд сообщил г-ну Гоббсу; и, если вам любопытно посмотреть, какие изменения были сделаны, вы можете найти их в «Жизни» Гоббса.

Короче говоря, эти обманы очень распространены во всех книгах, которые опубликованы *священниками* или *людьми, близкими к ним;* и, поскольку некоторые немногие могут подумать о них из-за этого плохо, я не скрою того оправдания, которое может быть сделано в отношении этой практики.

В свое оправдание они определенно могут ссылаться на *авторитет отцов церкви в вопросах подделки, искажения и надругательства над авторами* с бóльшим основанием, чем в вопросе о каком-либо из их *догматов веры.* Ибо св. Иероним[79] говорит *: «Если поэтому я перевел хорошие вещи Оригена[80] и исправил или скрыл

---

ngentem, Nilo contiguum, qui singulis annis fertur rubescere nstar cruoris: quod forte fit in memoriam plagae illius Aegyptiae, qua aquae omnes in sanguinem versae memorantur». «Peregrinationes», l. I, c. 18.

* «Si igitur, quae bona sunt transtuli, et mala vel amputavi vel correxi vel tacui, arguendus sum, cum per me Latini bona Origenis habeant et mala ignorent? Si hoc est crimen, arguatur et Hilarius. Sit in culpa Vercellensis, qui omnium Psalmorum commentarios haeretici hominis (Eusebii Caesariensis) vertit in nostrum eloquium, haeretica praetermittens. Taceo de Victorino

плохие, можно ли меня обвинять в том, что я познакомил людей с тем, что в нем есть хорошего, и оставил их в неведении относительно того, что в нем плохого? Если это преступление, св. Хилари настолько же виновен, как и я. Евсевий Верцелленсис, который перевел на латинский язык «Комментарии» Евсевия Кесарийского[81], великого еретика, но опустил все его ереси, также виновен. Я ничего не говорю о Викторинусе и других, чтобы не показалось, что я не столько защищаю себя, сколько ищу сообщников по преступлению».

Я мог бы продолжать приводить новые примеры поведения священников, такие, как *их выступления против разума; их уловки и приемы с целью не допускать исследования* истин религии; *поощрение исследования,* когда авторитет против них или когда они думают, что истина совершенно очевидно на их стороне; *тайное внушение принципов* молодежи *и т. п.* Но чтобы не слишком увеличивать это письмо, я воздержусь от настойчивого изложения этих и многих других *примеров* их *поведения,* которые я мог бы привести. И вследствие этого из вышеприведенных примеров я сделаю теперь вывод, что поскольку священники не только разных религий и сект, но и одной и той же секты бесконечно разделены во мнениях относительно природы и атрибутов бога, а также авторитета и значения священного писания; поскольку у нас есть священники, которые признают, что догматы нашей церкви, которые они торжественно поклялись проповедовать, противоречат друг другу и разуму и что некоторые злоупотребления, недостатки и ложные учения вкрались в [практику] церкви; поскольку они признают, что не скажут правды сами и считают постыдным для духовенства говорить правду; поскольку они вселяют в людей предубеждения против собственных учений, выдвигая обвинения в неверности и ереси против всех добрых христиан, являющихся разумными людьми; поскольку они объявляют как канон, так и текст священного писания ненадеж-

---

Pictavionensi et caeteris — ne non tam me defendere, quam sociorum criminis videor quaerere». «Adv. Vigilantium.», Op., t. 2, p. 312, 313, ed. Erasmi.

ными и неопределенными; поскольку они заполняют головы людей понятиями, противными религии, публикуя аргументы неверующих и возрождая старые системы атеизма, и, наконец, поскольку они виновны в столь многих случаях обмана при издании книг, — то у нас нет иного пути утвердить себя в правильном понятии о боге, помимо признания нынешнего канона священного писания и того священного греческого текста Нового завета, который обычно печатается, и веры в учение и претворение в жизнь установлений и культа англиканской церкви, основанных на этом неиспорченном тексте; мы не можем также утвердить спокойствие в собственных умах при тех предрассудках и трудностях, которые священники навязывают нам вопреки этим истинам, кроме как перестав полагаться на них и *свободно думая* за самих себя.

РАЗДЕЛ III

Я часто замечал в беседах, что люди более склонны из-за трудностей и возражений, которые они встречают, отвергать то, что определенно и истинно, чем признавать что-либо истинным, используя доказательства *a priori*. Поэтому я теперь рассмотрю основные возражения, которые услышал из уст искренних [людей], против исследования [религии] и *свободомыслия*.

Первое. Выдвигается возражение, что *полагать, будто люди имеют право думать обо всех предметах, означает обязывать их заниматься исследованиями, на которые они никоим образом не правомочны; основной массе человечества действительно не хватает способности правильно думать о том, что требует размышления; и вследствие этого нелепо доказывать, что люди имеют право на свободомыслие, и еще гораздо более нелепо* [считать], *что свободомыслие является их долгом*. На что я отвечаю.

1. Когда мы просто утверждаем, что у человека есть какое-то право, то мы подразумеваем, что у него также есть и право не пользоваться им, если он считает это нужным. И поэтому ни одному человеку не нужно заниматься каким-либо исследованием в силу

его права на *свободомыслие*, если он сам себя не считает достаточно подготовленным.

2. Утверждать, что долгом всех людей является *свободно думать* об определенных вопросах, — значит обязывать их заниматься исследованиями только этих вопросов, о которых, по мнению тех, кто выступает за необходимость согласия всех людей относительно определенных положений, все правомочны думать. Ибо единственный способ узнать, какого мнения я должен придерживаться по любому вопросу, состоит в том, чтобы думать о нем; а предполагать, что бог требует от меня, чтобы я верил какому-либо мнению, и что он не дал мне средства узнать, в чем заключается это мнение, нелепо.

3. Предположим, что основной массе человечества действительно не хватает способности *думать свободно* по вопросам, требующим размышления; тогда я действительно признаю, что *свободомыслие* не может быть долгом; но священники должны равным образом признать, что люди могут быть никоим образом не озабочены истиной или ложью в умозрительных вопросах, и от них по справедливости нельзя требовать, чтобы они верили каким-либо мнениям. И все же право *свободно думать* останется действительным для всех тех, кто расположен *свободно думать*.

Второе. Выдвигается возражение, что если *позволить людям свободно думать и поощрить их к этому, то это приведет к бесконечным разногласиям во мнениях и ввиду наличия таковых к беспорядку в обществе.* Я отвечаю следующее.

1. Пусть какой-либо человек установит правило, как предотвратить разногласия во мнениях, которое не будет столь же чревато разногласиями во мнениях, как и *свободомыслие*, или которое, если оно предотвратит разногласия во мнениях, не будет лекарством худшим, чем сама болезнь; и я уступлю в данном вопросе.

2. Сами по себе разногласия во мнениях не имеют по своему характеру тенденции приводить к беспорядку в обществе. Пифагорейцы, эпикурейцы, стоики, платоники, академики, киники и стратоники — все существовали в Греции в одно и то же время, и [их мнения]

отличались друг от друга в самом важном, *а именно* в том, что касается свободы действий человека, бессмертия и бестелесности души, существования и природы богов и того, как они правят миром. И все же в *Греции* никогда не возникало никакого беспорядка из-за этих разногласий во мнениях. Бесконечное разнообразие религий и культов у древних также не вызвало сколько-нибудь значительного беспорядка или смятения. Больше того, в их среде было так мало *спорного богословия,* так мало зла делали языческие жрецы [82], что не существует материалов для истории такого рода, которая называется *историей церкви,* ибо, как замечает универсальный ученый Гроций [83] *, «история церкви состоит только из безнравственности правящего клира». А истинной причиной того, что эти разногласия во мнениях не имели никаких дурных последствий, явилось то, что люди вообще достигли согласия в отношении умеренного и миролюбивого принципа, заключающегося в разрешении друг другу *мыслить свободно* и иметь разные мнения. В то время как если бы среди них возобладала распространенная у нас практика клеветы или они стали бы осуждать друг друга на сожжение на костре, тюрьму и штрафы в этом мире и проклятие в мире потустороннем и при помощи таких средств привлекали симпатии невежественной части человечества на сторону своих партий, то последовали бы смятение, беспорядок и *всяческие дурные деяния,* как происходит и по сей день среди тех, кто не допускает свободы мнения. Мы можем убедиться в этом, основываясь на собственном опыте. Сколько споров происходит повсюду среди философов, врачей и богословов, споров, которые благодаря существованию свободы дебатов не имеют дурных последствий? Далее, пусть любой человек изучит историю турок и их государство, и он увидит то влияние, которое их умеренные принципы и нрав оказывают на мир и спокойствие их империи. В их коране ** утверждается, что «тот,

---

* «Qui legit historiam Ecclesiasticam, quid legit nisi Episcoporum vitia?» «Epistolae», p. 7, c. I.

** Azoara 2.

кто живет так, как следует жить, будь он христианин или иудей или будь он тем, кто отказался от одной веры, чтобы перейти в другую, каждый, кто поклоняется богу и делает то, что хорошо, несомненно добьется любви бога». И их практика следует их принципам, ибо с зарождения их империи и по сей день они терпимо относятся к различным сектам, в особенности к христианам [84] (при условии, что они оказывают им небольшие почести), хотя эти христиане считают их пророка самозванцем и неминуемо истребили бы своих покровителей огнем и мечом, если бы империя была у них в руках. Мир и спокойствие Турецкой империи в силу милосердия и веротерпимости, которые распространены среди них, столь совершенны (по сравнению с миром и спокойствием среди христиан), что наш благочестивый епископ Тейлор говорит *, что он «мог только надеяться, что бог либо расширит границы Турецкой империи, либо тем или иным способом накажет христиан за их упрямые споры о вещах ненужных, туманных и бесполезных и за то, что они ненавидят и преследуют своих братьев, жизнь которых должна быть дорога им так же, как их собственная, за то, что они не уступают глупостям и бессмысленному тщеславию друг друга». Так что совершенно очевиден тот факт, что *ограничение мышления* есть причина всего того смятения, которое пытаются представить как следствие разнообразия мнений, и что *свобода мышления* является лекарством от всех беспорядков, которые пытаются представить как следствие разнообразия мнений.

Третье. Выдвигается возражение, что *если допустить свободомыслие, то возможно, что некоторые люди могут додуматься до атеизма, что считается самым большим из всех зол в государстве*. На это я отвечаю.

1. Милорд Бэкон [85] говорит **: «Сознательный атеист встречается редко». А многие богословы утверждают, что в мире вообще никогда не существовало ни одного

---

* Epistle Ded. to «Liberty of Prophesying».
** «Essays», p. 93.

настоящего *атеиста*. И поскольку сама сущность атеизма столь неопределенна, что не может стать *проблемой*, то представляется, что нет необходимости предусматривать меры против такого *чудовища*.

2. Если же существует столь *редкое чудовище*, как *атеист*, то Давид выразил нам его характер в следующих словах: «Сказал безумец в сердце своем: нет бога», т. е. никто не отрицает существования бога, кроме некоторых праздных, недумающих, пустых людей. И г-н Гоббс говорит *: «Тех, кто тщательно исследует сосуды зарождения и питания и не считает, что они созданы разумным существом для того, чтобы *осуществлять свойственные им функции*, следует самих считать лишенными ума». А милорд Бэкон далее рассудительно замечает **: «Немного философии склоняет умы людей к атеизму, но глубина в философии приводит умы людей к религии». И его замечание подтверждается опытом. Ибо в невежественных папских странах, где *свободомыслие* считается преступлением, *атеизм* процветает более всего; так как если *свободомыслие* изгнано, то людям остается только принимать свою религию на веру от священника; а это насмешка над всеми священными понятиями из-за того, что истины божьи ставятся в зависимость от разнообразных и противоречивых прихотей корыстных и греховных людей; слабоумные и недумающие люди, которые легко видят это насквозь, расценивают одинаково все, что говорит священник. Так что невежество является основой *атеизма*, а *свободомыслие* — лекарством от него[86]. И таким образом, хотя следует допустить, что некоторые люди благодаря *свободомыслию* могут стать *атеистами*, все же их всегда будет меньше числом, если *свободомыслие* разрешается, чем если оно ограничивается.

3. Но предположим, что *свободомыслие* приведет к появлению большого числа *атеистов*; но ведь, разу-

---

* «Qui si machinas omnes tum Generationis, tum Nutritionis satis perspexerint, nec tamen eas a mente aliqua conditas ordinatasque ad sua quasque officia viderint, ipsi profecto sine mente esse censendi sunt». «De Homine», c. I[87].

** «Essays», p. 90.

меется, там, где разрешено *свободомыслие, они* никогда не могут быть столь многочисленны, как *суеверные* и *фанатики* там, где *свободомыслие* ограничивается. И если эти последние в равной мере или более вредны для общества, чем первые, то лучше допустить *свободомыслие,* хотя оно увеличит число *атеистов,* чем путем *ограничения свободомыслия* увеличить число *суеверных* и *фанатиков.* То обстоятельство, что *фанатики* и *суеверные* более вредны обществу, я докажу вам, приведя здравые замечания двух людей, пользующихся огромным авторитетом.

Милорд Бэкон говорит *: «Атеизм не лишает человека здравого смысла (sense), философии, природного благочестия, законов, репутации; и все это может привести к внешней моральной добродетели, если и не к религии; но суеверие отбрасывает все это и добивается абсолютного господства в умах людей. Вследствие этого атеизм никогда не нарушал спокойствия государства, ибо он делает людей очень осторожными по отношению к самим себе, поскольку дальше этого они не смотрят; и мы видим, что времена, склонявшиеся к атеизму (как, например, времена Августа Цезаря), были спокойными (civil) временами. Но суеверие было источником смут во многих государствах и внесло новый Primum mobile [88], который привел к беспорядкам во всех сферах правления».

Д-р Хайкс говорит **: «Если атеист творит зло, потому что он не верит [в бога], то фанатик в тысяче случаев верит, что ему позволено творить зло. Если один не остановится ни перед какими средствами, хотя они никогда не будут столь порочными, то другой думает, что добро, принесенное злом, освятит самые порочные средства. Короче говоря, оба они используют покров религии для сокрытия алчности, честолюбия и жестокости, они оба будут лгать, убивать, грабить и бунтовать во имя святой церкви и религии; и никогда еще не было ни одного святого союза, согласия или ассоциации, начавших или продоливших восстание

---

* «Essays», p. 96.
** «Disc. on Tillotson and Burnet», p. 24.

под священным предлогом [защиты] дела религии, основоположники которых не были бы атеистами или фанатиками; и трудно сказать, кто из обоих принес больше вреда в любом королевстве. Но фанатик более привлекательный и умеющий внушать доверие лицемер: он может быстрее залиться слезами, более естественно притворяется духовным лицом среди народа и превращается с большим изяществом в ангела света».

Четвертое. Выдвигается возражение, что *священники выделены особо для того, чтобы свободно думать за мирян, и на них следует полагаться так же, как полагаются на адвокатов, докторов и т. п. в их соответствующих занятиях.* На это я отвечаю.

1. Ни одному человеку не запрещается изучать право или медицину потому, что имеется несколько соответствующих профессий, или следовать собственному суждению, когда он болен или занят тяжбой, так же как нет никакого основания для того, чтобы любой человек, который не является доктором медицины или адвокатом, не понимал права или медицины в такой же мере, как они оба. Подобным же образом особое выделение людей для изучения богословия не исключает того, чтобы другие изучали богословие, или следовали своему собственному суждению относительно какого-либо вопроса в богословии, или знали богословие так же хорошо, как любой доктор богословия. И вследствие этого нет необходимости полагаться на суждение любого человека ни в праве, ни в медицине, ни в богословии. И это напоминает мне об одном отрывке из недавно изданной «Bibliotheque Choisie» г-на Леклерка (том 25, стр. 130). «Один джентльмен спросил землевладельца из американского штата Нью-Джерси (где, кроме квакеров, мало других жителей), есть ли у них адвокаты? Затем, есть ли у них врачи? И наконец, есть ли у них священники? На что землевладелец ответил по порядку: «Нет». «О, счастливая страна! — воскликнул джентльмен, — должно быть это рай!»»

2. Но предположим, что основная масса человечества обязана полагаться в вопросах права и медицины на какого-либо представителя этих профессий, однако

в данном отношении между правом и медициной, с одной стороны, и богословием — с другой, нельзя провести параллель; последний случай отличается от первых двух следующим.

(1) Когда я в силу неопытности в вопросах права или медицины полагаюсь на какого-либо адвоката или врача, я ни в коей мере не обязан внутренне верить тем принципам или мнениям, на основе которых один выписывает рецепт, а другой предпринимает определенные шаги, или же вообще знать хоть что-либо о них. Врач может вылечить меня от душевного расстройства, а адвокат может обеспечить мне мои права, как бы ни было велико мое собственное невежество в том, что касается каждой из этих профессий. Это такие дела, которые могут быть совершены *уполномоченным.* В вопросах же богословия я обязан сам верить определенным мнениям и не могу никому передать полномочия верить за меня; ничья вера не спасет меня, кроме моей собственной. Так что мой долг — самому думать о вопросах религии, а буду ли я изучать право или медицину — это я свободен выбирать.

(2) Священники заинтересованы в том, чтобы привести меня не к правильным мнениям, а только к тем, исповедание которых они сделали своей миссией; а это по большей части ошибочные мнения. Ибо очевидно, что все священники, за исключением ортодоксальных, наняты, чтобы вовлекать людей в ошибки, в то время как не выделяются особо и не нанимаются адвокаты или врачи, чтобы защищать ошибочные мнения в том, что касается этих профессий. И интерес адвокатов и врачей в том, что касается успеха, такой же, как у их *клиентов* и *пациентов;* но интерес священников сильно отличается от интереса мирян. *Мирянин* хочет знать истину, а *священник* желает, чтобы он принял его точку зрения.

(3) Священники не выделены особо для изучения богословия, подобно тому как адвокаты и врачи выделены для изучения права и медицины. Священники изучают не богословие в строгом смысле этого слова, а только то, как поддерживать определенную систему богословия. Так, папские, магометанские, лютеранские,

иудейские, сиамские и пресвитерианские священники изучают свои особые системы. В то же время врачи не привязаны к Гиппократу, или Галену, или Парацельсу, но имеют перед собой всю природу и все наблюдения людей без какого-либо обязательства безоговорочно поддерживать одно из них; и адвокаты также не имеют никакого установления, за исключением самого права, которое они вольны толковать в соответствии с его реальным смыслом, будучи не связанными никакими догматами или обязательствами толковать его по-другому.

(4) Если я умру из-за действий доктора или потеряю мои права из-за действий адвоката, это самое худшее, что может выпасть на мою долю; но если я доверяю священнику, который не прав, я, как полагают, буду навечно осужден.

3. Но в-третьих, я отвечу: положим, что эти случаи сходны; тогда никакой выгоды не последует ни для какой группы священников в особенности, не будет также никаких помех разнообразию мнений или какому-либо другому из тех зол, которые, как полагают, влечет за собой *свободомыслие*. Ибо если эти случаи сходны, то люди могут выбирать своих священников так же, как они выбирают своих адвокатов и врачей. И если это так, то один человек выберет Вильяма Пенна, другой — Даниэля Берджесса (Burgess), третий — д-ра Свифта или д-ра Эттербери (Atterbury) и т. д. А если они могут выбирать священников, придерживающихся различных мнений, почему бы им самим не думать за себя? Ведь люди, думая сами за себя, не могут разойтись во мнениях дальше друг от друга и ненавидеть и преследовать друг друга более настойчиво, чем они станут делать после предоставления им свободы выбирать священников разного типа.

Пятое. Выдвигается возражение, что *необходимо навязывать людям определенные воззрения* (speculations) *(хотя и лживые) для того, чтобы помочь правителю сохранять мир и спокойствие общества, и что поэтому так же разумно обманом навязывать людям мнения для их же собственного блага, как в определенных случаях обманывать детей; а следовательно, должно*

быть нелепым обязывать людей думать о таких вопросах, где ошибка полезна, а истина вредна им. На что я отвечаю.

1. Что это — нерелигиозное возражение, и именно так оно расценивается Цицероном, когда он выступает в лице Котты[89]. Он говорит*: «Что ты думаешь о тех людях, которые сказали, что мнение о существовании бессмертных богов было изобретено мудрыми людьми для общественного блага, что те, кто не руководствуется разумом, могут под влиянием религии исполнять свой долг? Разве не уничтожили они всю религию?»

2. Я могу допустить, что рассуждение, содержащееся в этом *возражении,* основано на правильном принципе, *а именно* что благо общества является *правилом,* определяющим то, что можно разрешить, и то, что можно ограничить; я могу равным образом допустить, что, если ошибки полезны человеческому обществу, их следует ему навязывать; следовательно, я должен признать правильным вывод о том, что *мышление следует ограничить.* Но тогда я утверждаю, что это правило применено столь же *ложно,* сколь противно религии и что как опыт, так и разум показывают, что *навязывание* воззрений, будь то истинных или ложных, настолько далеко от того, чтобы быть благом, что оно было, есть и должно быть самой большой бедой, которая когда-либо выпадала или может выпасть на долю человечества.

(1) Похоть, алчность, мстительность, честолюбие во все времена в большей или меньшей мере свирепствовали в мире и были источниками великих беспорядков. Однако рвение в навязывании воззрений не только имело те же самые последствия, что и эти аффекты (passions), но и довело людей до такой испорченности, которой в противном случае *глаза бы не видели, уши не слышали, воображение человека не представило бы себе.* Ибо что в древней или новой истории

* «Quid? ii qui dixerunt totam de Diis immortabilis opinionem fictam esse ab hominibus sapientibus Reipublicae causa, ut quos ratio non movet, eos ad officium Religio duceret, nonne omnem religionem funditus sustulerunt?» «De Natura Deor.», l. I.

может сравниться с *жестокостью* * *религиозных фанатиков?* Что такое многочисленные кровавые бойни, опустошения, убийства во имя религии, в особенности массовые избиения во Франции и Ирландии, а также опустошения и убийства, совершенные испанцами в Вест-Индии [90]? Что такое изощренная порочность и жестокость нашего английского клира, которому, как говорит нам ** епископ Тейлор, Генрих IV [91], «поскольку он узурпировал корону, хотел всеми средствами внушить любовь к себе убийством еретиков, чтобы быть уверенным в поддержке им всех своих замыслов»? Или что такое эта непоколебимая размеренная машина рабства, мерзости и жестокости, трибунал *инквизиции?* Самые бурные из наших других аффектов успокаиваются со временем, и их вредное воздействие сдерживается здравым смыслом и человеческим благоразумием; и мы имеем в себе некоторые аффекты, такие, как жалость, добродушие и гуманность, которые помогают сохранять терпимое равновесие в человеческой машине. Но *религиозное рвение* со временем набирает силу, подавляет здравый смысл и благоразумие, нарушает границы естественной гуманности и побеждает все нежные аффекты. Вследствие этого превосходнейший прелат архиепископ Тиллотсон чрезвычайно справедливо замечает ***, что «будет трудно определить, какая степень невинности и добродушия или холодности и безразличия к религии необходима для того, чтобы перевесить ярость слепого рвения, поскольку *некоторые фанатики* были бы отличными людьми, если бы их религия не препятствовала им, если бы догматы и принципы их церкви не извратили и не испортили их природных наклонностей».

(2) Огромные расходы на содержание такого числа людей, которое необходимо для поддержания навязанных обманом суждений (impositions), являются бременем для общества, которое никогда не чувствовалось в

* «Nullas infestas hominibus bestias, ut sunt sibi ferales plerique Christianorum, expertus» [92]. *Ammian. Marcell.*, p. 302, ed. Valesii.

** Epist. Ded. *before* «Liberty of Prophesying».

*** «Sermons», vol. 3, p. 26, 27.

каком-либо другом случае. Ибо я полагаю, что будет признано справедливым мое утверждение о том, что доходы, принадлежащие орденам *священников, монахов* и *братьев* в *папских странах*, составляют больший налог на подданных и привели к большей степени бедности, чем то, что когда-либо имело место при любых светских тиранах или завоевателях. Ведь последние удовлетворялись временным *грабежом*, не затрудняя себя поисками способов того, как сделать людей нищими навсегда. Вследствие этого только расходы по содержанию такого числа духовных лиц составляют величайшее зло для общества, хотя следует предположить, что сами *духовные лица* предавались самому невинному занятию, которое только можно себе представить, а именно просто *ели* и *пили*.

3. В ответ на это *возражение* я утверждаю, что мир и порядок в человеческом обществе зависят от выполнения того, что предписывают моральные обязанности, или, скорее, заключаются в выполнении этого; если вы навязываете человечеству *что-либо* такое, что не является нравственным, то рвение, направленное на выполнение *этого наставления*, должно, разумеется, ослабить рвение людей к следованию моральным обязанностям и, следовательно, наносит ущерб миру и спокойствию общества.

(1) Ибо распространение *рвения* на другие объекты, кроме нравственности, должно отвлечь часть нашего рвения от соблюдения нравственности.

(2) Поскольку люди никогда не могут быть совершенными в исполнении своего долга, они всегда предпочтут быть пунктуальными в том, что легче всего сделать; и поэтому, если вы навяжете людям какие-либо воззрения, они не преминут проявить свое *рвение* к ним и оставят несоблюденной соответствующую часть нравственности.

(3) Ежедневно мы убеждаемся на опыте, что *рвение* в насильственном навязывании воззрений действительно губительно воздействует на соблюдение нравственности; и каждая религиозная секта предоставляет нам доказательство этого. Ибо разве не очевидно, что если вы серьезно выступаете за догматы своей секты

и против догматов всех других сект и в особенности если вы рьяно выступаете за независимую власть священника, его исключительное право проповедовать и его власть проклинать или спасать по собственному усмотрению, — то вам будут настолько потакать в пороке и безнравственности, что вы их скроете, если это возможно, а если уж они откроются, то они будут скрашены самым милосердным истолкованием, какое только можно себе представить. В то же время, если вы выступаете против *предопределения* в Шотландии[93], против *пресуществления* во Франции[94] или против власти священника в обеих странах, вас представят как самого отъявленного негодяя (хотя и не смогут обвинить вас в каком-нибудь определенном безнравственном поступке) и все ваши невинные или добродетельные поступки будут истолкованы самым немилосердным образом.

Далее, разве *улицы* города Лондона не полны больше, чем *улицы* каких бы то ни было других городов, самыми обыкновенными проститутками, которых фактически открыто терпят, несмотря на их безнравственность? И разве мужчины, которые имеют с ними дело, не свободны от всякого наказания и даже почти от порицания? И однако, жалобы на эту открытую безнравственность на улицах, произносимые с *кафедры проповедника* или публикуемые *на страницах печати*, весьма немногочисленны, если только они вообще существуют. Но если какой-нибудь человек утверждает, что *мирянин может окропить водой лицо ребенка* или может публично произнести речь о каком-либо тексте священного писания, [тогда] печать кричит о преступлении, а д-р Сакеверел восклицает с кафедры *, что «английский фанатик, который учреждает мирян-пресвитеров, является самым страшным чудовищем на земле».

Кроме того, те, кто заинтересован в том, чтобы увеличить свою секту и сохранить ее единой, знают, что ничто *так не способствует ее росту и единению*, как терпимость к пороку и безнравственности, простирае-

* Assize—Sermon at Oxford, Anno 1704.

мая до такой степени, насколько это удобно; ибо благодаря этому средству члены секты, конечно, завлекут всех *мошенников* и *порочных людей* (и, следовательно, *дураков,* которые всегда идут за ними) в свою партию. И поэтому всюду, где власть священников достигает высшей точки, они так далеко заходят в поощрении безнравственности, что превращают все церкви в *убежища* или в *места защиты* [порока]. Папа Пий V [95] выдал эту *тайну поддержки церкви,* когда, услышав о том, что протестанты серьезно выступают против прелюбодейства и блуда, сказал *: «Если они не разрешат такого рода развлечения в своей религии, она не сможет существовать сколько-нибудь длительное время». И эта тайна была давно уже успешно использована на практике, ибо Зосима [96] рассказывает нам **: «Константин Великий [97], после того как он совершил такие ужасные злодеяния, которые, как сказали ему языческие жрецы, не могут быть искуплены в их религии, получив заверения от одного египтянина (епископа) ***, что нет такого ужасного злодеяния, которое нельзя было бы искупить таинствами христианской религии, принял новое нечестие (так Зосима нечестиво называет христианскую религию) и отбросил религию своих предков». И это обращение в новую веру императора Константина дало повод Юлиану [98] так высмеять нашу святую религию ****: «Кто развратитель, кто убийца, кто грешен и мерзок, смело иди сюда! Я омою его этой водой, и он станет чистым; если же он опять окажется повинным в тех же преступлениях, я вновь сделаю его чистым, пусть только он ударит себя в грудь и поколотит по голове».

Шестое. Выдвигается возражение, что *свободомыслящие сами являются наиболее бесчестными, безнравственными и безрассудными из всех людей.*

Это возражение о безнравственности и невежестве выдвигается всеми сектами друг против друга и служит

---

* «Non si chiava in questa Religione, non durera». Confes. Cath. de Sancy., l. I, c. 1.

** Edit. Oxon, p. 104.

*** «Les Cesars de Julien par Spanheim», p. 309.

**** Juliani Opera, p. 336.

для того, чтобы удерживать от распада различные существующие стада и паствы и натравливать их друг на друга. И хотя в действительности члены всех сект очень похожи друг на друга в том, что касается рассудка (sense) там, где в равной мере распространена просвещенность, и всюду одинаковы в том, что касается их жизни и общения (что совершенно очевидно для всякого беспристрастного лица), однако люди действительно видят недостатки других в таком мрачном свете, они настолько пристрастны по отношению к самим себе, настолько готовы поверить всему дурному, что говорится о тех, с кем они имеют какое-либо различие во мнении, и поверить всему хорошему о тех, мнение которых совпадает с их собственным, настолько склонны дать дурное истолкование любым действиям первых и хорошее — любым действиям последних, что ничто, кроме самого близкого общения, которое только можно себе представить, не может заставить людей, руководимых одними священниками, подумать, что они в том, что касается ума и морали, похожи на тех, кто управляется другими священниками. Но это возражение в том виде, как оно выдвигается против *свободомыслящих,* устраняется ими все еще с большими трудностями; ибо те, у кого есть досуг, прилежание, способность и мужество *думать свободно,* настолько малочисленны по сравнению со всеми другими сектами, что они по необходимости имеют меньше возможностей путем бесед в обществе устранять нелюбовь к себе, столь рано зароненную в умы людей и столь тщательно поддерживаемую. Однако я думаю, что на это возражение можно гораздо легче ответить на бумаге и показать, что оно безо всякого основания настойчиво выдвигается против *свободомыслящих,* больше чем против какого бы то ни было другого типа людей. Поэтому в ответ на него я замечу следующее.

1. Люди, которые пользуются своим умом, должны иметь больше здравого смысла (sense), чем те, кто им не пользуется; и это я считаю самоочевидным. А что касается второй части возражения, то я утверждаю, что *свободомыслящие,* как таковые, должны всюду быть самыми добродетельными лицами.

(1) Ибо если какой-либо человек осмеливается думать сам и вследствие этого отходит от мнений (sentiments) того человеческого стада, среди которого он живет, то он, без сомнения, навлекает на себя всю злобу священника и всех тех, кто в священника верит или надеется разбогатеть, притворяясь, что верит в него (таких, конечно, должно быть 999 из тысячи); и к этому человеку нет никакого доверия, кроме того, которое его *добродетель* вопреки всем его врагам необходимо обеспечивает ему. В то же время любой *распутник* уверен в доверии, поощрении и поддержке любой секты или партии, хотя у него нет никакого другого качества, которое могло бы служить рекомендацией, кроме самого худшего из всех пороков — *слепой фанатической приверженности к своей секте или партии.* Вследствие этого *свободомыслящий* в нашем мире ради самого себя обязан быть *добродетельным* и честным; а *фанатик* не связан таким обязательством, кроме того, он испытывает искушение стать мошенником, поскольку столь многие *слабые люди* всех партий готовы довериться ему только из-за его *фанатизма.*

(2) Ибо тот, кто занимается каким-либо делом, а особенно *свободомыслием* (которое требует большого усердия и приложения ума), должен в силу этой привычки изгнать все те порочные склонности и аффекты, которые отвлекают каждого человека от нормальной деятельности и овладевают им.

(3) Ибо только благодаря усердному размышлению люди могут охватить своим умом человеческую жизнь в ее полном объеме и тем самым показать самим себе, что страдания и несчастья сопутствуют проявлению порока, а удовольствие и счастье — проявлению добродетели в этой жизни и что для того, чтобы жить в свое *удовольствие,* они должны жить *добродетельно* *. «Ибо, кто живет в свое удовольствие, — говорит Цицерон, — как не тот, кто находит удовольствие в выполнении своего долга, и кто хорошо обдумал и устроил

* «Quis igitur vivit, ut vult, nisi qui gaudet officio, cui vivendi via considerata atque provisa est; qui legibus non propter metum paret, sed eas sequitur atque colit, quia id maxime salutare esse judicat?» Ciceronis Opera, Gron., p. 4170.

свой образ жизни, и кто повинуется законам не из страха, а соблюдает и уважает их потому, что считает, что это самое лучшее, что он может сделать?» В то время как из опыта мы видим, что большинство людей, не обдумав всей сложности человеческой жизни, неправильно понимают свое собственное счастье и полагают, что оно все заключается в удовлетворении повседневных аффектов и склонностей. И в соответствии с этим *даже* их вера в будущее счастье или страдание очень мало подвигает их к тому, чтобы стать *добродетельными,* пока они находятся под влиянием этой ошибки. Таким образом, все *недумающие люди порочны,* если только на их пути не встает какой-либо *природный недостаток* либо *препятствие* или если они *не нравственны* в силу доброты их природного нрава. Цицерон восхитительно описывает последствия этого неправильного суждения о власти нравственности. Он говорит *: «Кто считает, что счастье состоит в чем-либо, помимо добродетели, и судит о счастье исходя из своего нынешнего интереса и преимуществ, а не из правил честности или того, что хорошо в целом, тот, если он будет последовательным и его не увлекут собственные добрые природные склонности, не может быть между тем ни дружелюбным, ни справедливым, ни великодушным. Поистине, тот, кто считает боль величайшим злом, никогда не может быть мужественным; тот, кто считает вкушение удовольствий величайшим благом, никогда не может быть умеренным в этом».

2. Я отвечаю, что хотя вряд ли когда-либо существовала такая страна, где было бы так мало священников, где им было бы оказываемо так мало доверия или где суеверие было бы на таком низком уровне, что это не навлекало бы некоторых неудобств на людей за *свободомыслие,* и вследствие этого многие *свободомыс-*

---

* «Qui summum bonum instituit ut nihil habeat cum virtute conjuctum, idque suis commodis non honestate metitur; hic s: sibi ipse consentiat et non interdum bonitate naturae vincatur, neque amicitiam colere possit, nec justitiam, nec libertalitatem: fortis vero, dolorem summum malum judicans; aut temperans voluptatem summum bonum statuens, esse certe nullo modo potest». «De Offic.», l. I [99].

лящие либо соглашались с господствующим в их стране суеверием, либо спокойно допускали, чтобы оно продолжало существовать, предвидя, как мало хорошего можно внушить такому плутоватому и невежественному созданию, как человек, и сколько вреда можно было ожидать от него, — однако все те, кто во все времена больше всего отличался своим умом и добродетелью, были *свободомыслящими* [100].

(1) Сократ, самый превосходный человек, который когда-либо появлялся в языческом мире, добродетели и мудрости которого воздали должное все века, был величайшим *свободным мыслителем.* Он не только не верил в *богов* своей страны и в распространенные тогда вероучения относительно этих богов, а также *выражал свое недовольство,* когда слышал, как люди приписывали * *раскаяние, гнев* и другие *аффекты* богам, говорили *о войнах и битвах на небесах,* о том, что *боги приживали детей со смертными женщинами,* и рассказывали тому подобные невероятные и богохульные истории, — но достиг правильного понятия о природе и атрибутах бога, в точности соответствующего тому, которое мы получили путем божественного откровения, и стал истинным христианином [101] (если допустить, что отцы — основатели раннехристианской церкви понимали, что такое истинное христианство). Ибо Юстин-мученик говорит нам, что ** «Христос, первый рожденный от бога, есть не что иное, как Разум, которым может пользоваться все человечество; и те, кто живет разумом, хотя они считаются атеистами и не поклоняются никаким богам, являются христианами; таков был Сократ и ему подобные». Аналогичным образом Эразм [Роттердамский] в своих «Беседах», сравнивая Сократа со всем христианским миром, вместе взятым, в отношении христианства отдает предпочтение Сократу. Он говорит ***: «Ничто не было бы

---

* *Plato,* Euthyphro, p. 6, vol. I, ed. Serrani [102].

** Qenophontis Opera, ed. Par., p. 710 [103].

*** «Nihil aptius quadret in hominem vere Christianum, quam quod Socrates paulo post bibiturus cicutam, dixit Critoni: «An opera, inquit, nostra sit probaturus Deus, nescio. Certe sedulo conati sumus, ut illi placeremus. Est mihi tamen bona spes, quod

более приличествующим христианину, чем то, что сказал Сократ Критону незадолго перед тем, как выпить смертоносный напиток: «Одобрит ли бог деяния моей жизни, не знаю; я искренно стремился делать все, что в моих силах, чтобы угодить ему, и надеюсь только, что он оценит мои стремления». Это замечательная мысль для человека, который не знал Христа и священного писания. И когда я читаю о нем такое, я едва могу удержаться, чтобы не воскликнуть: святой Сократ, молись за нас! Но как трусливо умирали некоторые христиане, которых мне довелось наблюдать! Некоторые из них надеются на то, на что не следует надеяться; другие испускают последнее дыхание в отчаянии из-за своей собственной безнравственности и тех сомнений, которыми благодаря стараниям их невежественных священников наполнены их головы. И не удивительно, что таким образом умирают именно те, кто потратил всю свою жизнь только на споры об обрядах и на отправление обрядов и т. д.»

Нельзя полагать, что Сократ делал понятия, или воззрения, или таинства какими-либо частями своей религии, когда он доказывал *, что «все люди, которые создают себе лишние хлопоты, задаваясь вопросом, а что же происходит *на небесах,* являются глупцами, и спрашивал *таких исследователей,* достигли ли они совершенства в знании человеческих дел, если они исследуют дела небесные, или же не сочли ли они себя мудрецами потому, что пренебрегали тем, что их касалось, для того, чтобы заняться тем, что было выше их понимания».

И последнее. Еще одно свидетельство *свободомыслия* Сократа: он разделил судьбу всех *свободомысля-*

---

ille conatus nostros sit boni consulturus». Mirandus profecto Animus in eo qui Christum et sacras Scripturas non noverat. Proinde quum huiusmodi lego, vix mihi tempero, quin dicam, Sancte Socrates, ora pro nobis! At ego vidi Christianos, quam frigide morientes! Quidam fidunt in iis rebus, quibus non est fidendum: quidam ob conscientiam scelerum et scrupulos quibus indocti quidam obstrepunt morituros, paene desperantes exhalant animam. — Nec mirum eos sic mori, qui per omnem vitam tantum philosophati sunt in Ceremoniis, etc.» «Opera», vol. I, p. 683.

* Ibidem.

щих людей, его опорочили при жизни как *атеиста* (хотя бог Аполлон через своего *оракула* назвал его *самым мудрым человеком на земле*), и в конечном итоге он понес такое наказание за *свободомыслие,* [наказание], которое мошенничество и глупость, когда они достигают должного развития и хорошо сотрудничают друг с другом, всегда готовы навлечь на тех, у кого есть честность и мужество попытаться подражать ему.

(2) Платон, зная о судьбе Сократа, был более расчетлив в своих беседах и никогда не выступал открыто против богов и религии своей страны; однако он был не меньшим *вольнодумцем* и *в мыслях достиг* понятий, настолько противоположных тем, которые были признаны или известны в Греции, что некоторые христиане полагали, что он был вдохновлен свыше, а другие — что он читал книги Ветхого завета. В его писаниях так много мест, согласных с истинами Евангелия, что * Цельс [104], великий противник христианства, обвиняет самого нашего *благословенного господа* в том, что он *заимствовал* свое учение у Платона. Ориген же действительно очень хорошо защищает нашего *благословенного господа* от обвинения Цельса, говоря **, что «Цельс заслуживает того, чтобы над ним смеялись, когда он утверждает, что Иисус читал Платона». «Иисус, — говорит он, — был рожден и воспитан среди евреев и не только не был обучен греческой грамоте, но и не знал даже еврейской, как свидетельствует писание». Но он настолько далек от отрицания совпадения платонизма и христианства, что значительная часть его книги против Цельса сводится к показу соответствия между ними. Подобным же образом Амелий, языческий платоник, который подвизался в третьем веке, прочитав первые стихи евангелия от Иоанна, воскликнул ***: «Клянусь Юпитером, этот варвар того же мнения, что и наш учитель Платон!» Более того, значительное соответствие между платонизмом и

---

* *Origen,* Contra Cels., p. 286.

** Ibidem.

*** «Per Jovem, barbarus iste cum nostro Platone sentit». Apud Reeve's Apologies, in his «Dissert. upon Justin Martyr».

христианством[105] заставило многих платоников стать христианами, а многих ранних христиан — платониками; оно было причиной того, что некоторые понятия Платона стали основополагающими догматами христианской веры; оно дало основание *ревностным* христианам подделать несколько трудов, которые якобы подписаны Платоном, но более соответствовали истинам их *святой религии* (как, например*, тринадцатое письмо Дионисию, опубликованное среди его работ), с помощью которых и других подделок подобного же рода они с огромным успехом обращали в христианскую веру языческий мир.

(3) Аристотель, которому папская церковь в течение многих столетий была обязана** *догматами веры* не меньше, чем раннехристианская церковь Платону[106], в течение жизни своего ученика и покровителя Александра Великого излагал своим ученикам то, что явилось результатом его *свободомыслия;* но после смерти Александра жрец Эвримедон обвинил его в *нечестии* за*** *введение некоторых философских утверждений, противоречащих религии* афинян. И он был вынужден тайно скрыться из Афин, откуда он пошел в Кальцис, указав своим друзьям следующую причину этого****: «Он покинул Афины, с тем чтобы не дать афинянам возможности снова совершить такой же злобный поступок, который они совершили в отношении Сократа, дабы они не были виновны в двойном преступлении против философии».

(4) Эпикур во все времена выделялся как великий *свободомыслящий* и в не меньшей степени добродетельный человек среди ученых; в этом последнем качестве он, по-видимому, превзошел всех других философов. Ибо он прославился не только своей***** *почтительностью к родителям, добротой к братьям, мягкостью к слугам, гуманностью ко всем, любовью к родине, цело-*

---

* *Cudworth,* Intell. Syst., p. 403.

** «Senza Aristotele noi mancavamo di molti Articoli di Fede». Знаменитое высказывание кардинала Паллавичини.

*** *Diog. Laert.* in vita Arist[107].

**** *Origen,* Contra Cels., p. 51.

***** *Diog. Laert.* in vita Epicuri.

мудрием, воздержанием от употребления спиртных напитков и *умеренностью*, но и той самой превосходной из всех добродетелью, в которой заключается самое большое наслаждение человеческой жизни и на которую не способен плохой человек, *а именно дружбой*. Он сам обладал этим *благородным качеством* в таком совершенстве и так усердно воспитывал его в своих последователях, что преемственность в его школе сохранялась в течение многих столетий после того, как прекратилась преемственность школ всех других философов, и притом без тех раздоров и расколов, которые имели место у них в большей или меньшей степени и способствовали их более раннему исчезновению. Цицерон, хотя он и был великим противником его философских суждений и, укрывшись образом Котты *, полностью опрокинул его «систему случая», дает ему следующую благородную характеристику **: «Эпикур объявляет, что он убежден в следующем: *из всего того, что мудрость может обеспечить для счастливой жизни, дружба является самым благородным, самым всеобъемлющим и утонченным удовольствием*. И он не только утверждал это в своих писаниях, но и дал тому практическое доказательство в своей жизни и беседах. Насколько велика эта похвала, видно из тех редких примеров дружбы, которых мифология древних, как ни обширна и ни разнообразна она, едва ли даст нам более трех со времени Тезея и до Ореста. Но какое многочисленное, какое гармоническое общество друзей сумел собрать Эпикур в своем собственном маленьком жилище! И эпикурейцы поступают так до сего дня».

---

* «De Nat. Deor.», l. I.

** «Epicurus ita dicit: *Omnium rerum, quas ad beate vivendum sapientia comparaverit, nihil esse majus amicitia, nihil uberius, nihil jucundius*. Neque vero hoc oratione solum, sed multo magis vita et factis et moribus comprobavit. Quod quam magnum sit, fictae veterum declarant fabulae; in quibus tam multis, tamque variis, ab ultima antiquitate repetitis, tria vix amicorum paria reperiuntur, ut ad Orestem pervenias, profectus a Theseo. At vero Epicurus una in domo, et ea quidem angusta, quam magnos, quantaque amoris conspiratione consentientes tenuit amicorum greges! Quod fit etiam nunc ab Epicureis». «De Finibus», l. I, ad finem [108].

Но нам, христианам, следует относиться к Эпикуру в связи с этой его добродетелью — *дружбой* — с еще бо́льшим благоговением, чем Цицерон. Ведь даже наша *сама святая религия* нигде *особо* не требует от нас этой добродетели, ибо, как совершенно справедливо замечает епископ Тейлор в своем «Трактате о дружбе» *, «слово «дружба» в том смысле, как мы обычно понимаем его, почти совсем не упоминается в Новом завете и наша религия его не замечает. Вы полагаете, что это странно, но прежде, чем у вас в связи с этим возникнет [какой-то] аффект или удивление, продолжайте читать. Упоминается *дружба с миром* (world) и говорится, что она является *враждой с богом;* но само слово больше нигде не встречается, и безуспешно искать его во всем Новом завете. В нем часто говорится о «друзьях», но под «друзьями» подразумеваются наши знакомые или родственники, имеющие отношение к нашему семейству, или нашему состоянию, или нашей секте; в этом есть что-то от общества или что-то от доброты, нежность обращения и любезность, отношение, завязавшееся при помощи подарка или по долгу, через услуги и подчинение; и я думаю, что у меня есть основание быть уверенным в том, что слово «друг» не употребляется ни в каком другом смысле ни в Евангелии, ни в Посланиях, ни в Деяниях апостолов».

(5) Плутарх — самый известный писатель из всех древних. Его работы переведены на все современные языки, и вследствие этого его ученость и добродетель выставлены перед глазами всех, кто читает какие-либо книги. И хотя он был языческим *жрецом*, он все же сохранил свой ум *свободным* и не был введен в заблуждение суеверия *выгодой* своей профессии, а также не настолько глубоко был втянут в свое ремесло, чтобы скрывать свое мнение о вреде суеверия. В «Трактате о суеверии» ** он говорит: «Атеизм приводит людей к беззаботности и безразличию характера, ибо цель тех, кто отрицает бога, состоит в том, чтобы освободиться от страха перед ним. Но суеверие (под которым греки

---

* Стр. 35 в конце его «Polemick works».

** «Moralia», in English, vol. I, p. 162 etc [109].

понимали * страх перед богом и которое Теофраст[110] в своих «Характерах» именно так определяет — *А. К.*) по своему названию представляется искаженным мнением и выдумкой, вызывающей такие низкие и малодушные предчувствия, которые унижают и коверкают дух человека. Ибо хотя суеверный человек правильно полагает, что существуют божественные силы, но его суждение столь ошибочно, что он думает, будто они суть сердитые и мстительные существа. Атеизм — это ложное суждение, в то время как суеверие — это не только ложное суждение, но и добавленный аффект, а именно *страх,* который чужд мужеству и разуму и делает нас глупыми, обезумевшими и пассивными. Но из всех видов страха ни один не поражает человека так, как страх религиозный. Моря не боится тот, кто никогда не выходит в море; битвы — тот, кто не бывает в военном лагере; разбойников — тот, кто не покидает своего жилища; злобных доносчиков — тот, кто беден; соперничества — тот, кто ведет частную жизнь; землетрясений — тот, кто живет в Галлии; ударов грома — тот, кто живет в Эфиопии. Но тот, кто боится божественных сил, боится всего — суши, моря, воздуха, неба, тьмы, света, шума, тишины, сна. Даже рабы забывают о своих хозяевах во сне; сон облегчает оковы узников; их воспаленные язвы, мертвящие гангрены и щемящие боли дают им ночью небольшой отдых. Но суеверие не приносит им спокойствия ночью, не позволяет бедной душе даже передохнуть, ободриться или хоть на мгновение забыть свои угрюмые и мрачные мысли о боге. А когда они просыпаются, у них тоже не хватает здравого смысла, чтобы пренебречь всем этим и посмеяться над ним; они нисколько не опасаются, что что-либо из всего того, что привело их в ужас, является реально существующим, но все же боятся пустой тени, которая никогда бы не могла означать для них какое-либо зло, и снова обманывают себя в полдень. Короче говоря, сама мысль о смерти не кладет конец этому напрасному и глупому страху, но переходит эти границы и

* *Это было общепринятым определением суеверия также и у римлян: поэтому Гораций говорит:* «Quone malo mente concussa? Timore Deorum»[111].

распространяет страхи за пределы могилы, добавляя к ней представление о вечных несчастьях; и после передышки от прошедших печалей [люди] воображают, что дальше на них обрушатся новые, никогда не скончаемые несчастья. Я не знаю уж, какие врата ада открываются снизу; огненные реки вместе с стигийскими потоками открываются взору; мрачная тьма оказывается наполненной мертвенно бледными призраками и ужасными фигурами со страшным видом и скорбными стонами, а также судьями, мучителями, ямами и пещерами, полными страданий и горя».

Он высмеивает равным образом публичные формы религиозных обрядов, которые до сих пор таковы, что почти во всех странах выдаются за истинное служение богу. Он говорит в том же «Трактате» *: «О несчастные эллины, которые привносят в религию эту безобразную манеру корыстной и отвратительной набожности, неприятное унижение и раскаяние, жалкие взгляды и лица, оцепенения, изнеможения, искажения [лиц] и в процессе молитвы скрюченные, напряженные и причиняющие боль положения тела, искаженные лица, умоляющие интонации, назойливые просьбы, гримасы, раболепство и все такое прочее».

(6) Варрон — самый просвещенный из всех римлян, говоря об их теологии, заявил, что ** «она содержит много небылиц, стоящих ниже достоинства и природы бессмертных существ; такие, например, как небылицы о богах, рожденных и произошедших из голов, бедер и крови других богов». Он также утверждал, что *** «в религии было много ложных вещей, о которых нельзя было сообщать простому народу, и, напротив, были другие вещи, тоже ложные, но в которые было выгодно заставить их верить». И, открыв это его *свободомыслие,* св. Августин, который приводит этот

---

* Как переведено в «Жизнеописаниях», том 3, стр. 126.

** «Multa sunt contra dignitatem et naturam Immortalium ficta. In hoc enim est, ut Deus alius ex capite, alius ex femore sit, alius ex guttis sanguinis natus». *Aug.*, De Civ. Dei, l. 6, c. 5 [112].

*** «Multa esse vera quae vulgo scire non sit utile, et quaedam quae tamesti falsa sint, aliter existmare populum expediat». Ibid., l. 4, c. 31.

отрывок, говорит, что * «[Варрон] тем самым полностью раскрывает секрет государственных деятелей и политиков».

(7) Степенный и мудрый Катон[113] — *цензор* — всегда будет жить в том благородном, доказывающем его *свободомыслие* изречении, записанном Цицероном, которое показывает, что он понял всю тайну римской *религии как религии, установленной законом.* Он сказал **: «Я удивляюсь, как наши жрецы могут удерживаться от смеха при встрече друг с другом».

(8) Цицерон, этот непревзойденный философ и благородный патриот, хотя он и был *жрецом* и *консулом* и занимал другие общественные должности (которые обычно делают людей более осторожными и менее искренними), оставил величайшее доказательство своего *свободомыслия.* Он не только исповедовал философию академиков, или скептиков, что обязывало его *** *изучать учения всех философов,* чтобы видеть, есть ли определенность в какой-либо из их схем, но и написал *два* трактата: один — «О природе богов» и другой — «О гадании», в первом из которых попытался показать слабость всех аргументов стоиков (которые были величайшими *теистами* древности) относительно жизни богов, а во втором уничтожил всю открытую (revealed) религию греков и римлян, показав обманчивость всех их чудес и слабость других доводов, на которых она якобы была основана. Цицерон также дает нам *представление* о себе самом, а также о большей части философов (что он был, безусловно, правомочен делать, так как прочел работы всех их и беседовал с самыми выдающимися из тех, кто жил в его время), когда приводит следующее в качестве примера *правдоподобного мнения:* **** «Те, кто изучает

---

* «Totum consilium prodidit sapientum, per quos civitates et populi regerentur». Ibid., l. 4, c. 31.

** «Mirari se aiebat, quod non rideret haruspex, cum haruspicem vidisset». «Opera», ed. Gron, p. 3806.

*** «Qui sequuntur disciplinam Academicam, omnes disciplinas iis percipere necesse est». «De Nat. Deor.», l. I[113a].

**** «Hujusmodi est probabile — Eos, qui dent Philosophiae operam, non arbitrari Deos esse». «Opera», ed. Gron, p. 157.

философию, не верят, что существуют какие-либо боги», т. е. не существовало таких богов, в которых верит народ. И еще в своих «Тускуланских беседах» он во многих местах отрицает всякие грядущие *наказания* и после упоминания различных * *понятий* философов о природе души делает из них вывод, что «после смерти ничего не может быть». А что касается аргументов Платона в пользу бессмертия души, то он говорит своему собеседнику по диалогу Аттикусу (или, как некоторые полагают, своему *слушателю*) **: «Давайте не будем их изобретать и оставим все наши надежды на бессмертие». Аттикус понял эти слова так, что Цицерон отрицает бессмертие души, что́ видно из следующего его ответа. «Как, — говорит он, — вы разочаровываете меня после того, как возбудили во мне такое ожидание доказательства бессмертия души? Воистину лучше мне ошибиться с Платоном, которого, я знаю, вы глубоко уважаете и которым я восхищаюсь, основываясь на вашем авторитете, чем быть правым с другими» ***.

И здесь, поскольку работы Цицерона так часто используются против *свободомыслия* и цитируются, как таковые, как с кафедры священника, так и на страницах печати, а его пример приводится для убеждения свободомыслящих, может быть, было бы не совсем неуместно лишить врагов *свободомыслия* возможности опираться на авторитет Цицерона, раскрыв в двух словах распространенный в обществе обман, которому положили начало некоторые ученые люди (либо из-за недостатка проницательности, либо из-за недостатка честности) и который поддержали люди менее ученые из уважения к авторитету первых.

Философские работы Цицерона большей частью написаны в форме *диалога,* в котором представлены фи-

---

* «His sententiis omnibus nihil post mortem pertinere ad quenquam potest», p. 3433.

** «Platonis rationem praetermittamus, et hanc totam spem immortalitatis relinquamus», p. 3438.

*** «An tu, cum me in summam expectationem adduxeris, deseris? Errare mehercule malo cum Platone, quem tu quam quati facias, scio, et quem ex ore tuo admiror, quam cum istis vera sentire».

лософы разных сект, отстаивающие различные точки зрения. Так, *в трех книгах* «О природе богов» содержатся диалоги между эпикурейцем, стоиком и академиком; а его *две книги* «О гадании» представляют собой диалог между его братом Квинтом, который олицетворяет стоика, и им самим. И вот современные священники, когда они встречают какой-либо отрывок, благоприятный для *суеверия*, который Цицерон вкладывает в уста стоика, или какой-либо фальшивый аргумент, который он заставляет использовать эпикурейца и который они посчитали нужным освятить (такой, например, как *аргументы* эпикурейцев, выводимые из *врожденных идей* и из *всеобщего согласия человечества* в пользу *существования богов* в том смысле, как понимал это Эпикур, т. е. *богов в человеческом образе, которые не заботились о мире и человеческих делах)*, настаивают на нем как на принадлежащем самому Цицерону и хотят заставить читателя поверить, что Цицерон считал его окончательным. В то время как сам Цицерон настолько далек от одобрения того, что он заставляет говорить стоика и эпикурейца, что в своем рассуждении «О природе богов» предпринимает попытку опровергнуть все их аргументы, выступая там под видом философа-академика (принадлежность к секте которых он всюду открыто признает), а в своем рассуждении «О гадании» опрокидывает все аргументы стоиков в пользу суеверия, открыто выступая под своим именем. Так что с Цицероном поступают несправедливо, когда представляют его врагом *свободомыслия*, подобно тому как несправедливо поступили бы с самими священниками, если бы кто-либо приводил в качестве их мнений то, что они заставляют говорить деистов, скептиков и социниан в тех *диалогах*, которые сочиняют против этих *сект*.

Правильный способ узнать мнение Цицерона состоит в том, чтобы увидеть, что́ говорит он сам от своего имени или когда он выступает как академик; так же как правильный способ узнать, каких мнений придерживаются наши богословы в своих диалогах, заключается в том, чтобы посмотреть, что́ они заставляют сказать ортодоксального собеседника в диалоге. И если

читатели Цицерона последуют этому правилу здравого смысла при попытке понять его, то они обнаружат в нем *вольнодумца* столь же великого, каким он был в качестве *философа, оратора, добродетельного человека* и *патриота*. И они никогда не встретят [у него] ни одного отрывка, который хоть в малейшей степени поддерживает *суеверие,* за исключением тех, которые он откровенно вставляет, чтобы спасти себя от опасности и [обвинения в атеизме] или показать свои ораторские способности на любом аргументе, или применяет в своих речах, чтобы понравиться * *римской толпе,* кото-

---

* *И все же иногда его рвение против того, что он считал суеверием, заставляло его настолько забыться, что он высказывал его в своих речах, что он мог делать в полной безопасности только в собрании философов.* Так, он говорит: «Nolite enim putare, ut in scenâ consceleratos, impulsu Deorum, terreri furiarum taedis ardentibus, sua quemque fraus, suum facinus, suum scelus, sua audacia de sanitate et mente deturbat; hae sunt impiorum furiae, hae flammae, hae faces» (p. 1827).

(«Я не хотел бы, чтобы вы подумали, что порочные люди, как это иногда показывают в театре, по наущению богов приходят в ужас от горящих факелов фурий. Мошенничество каждого человека, его собственная порочность, подлость, отчаянная наглость выводят его из себя и мешают его мысли: они — те фурии, которые мучат порочных людей, они — *огонь,* они — *факелы*»).

И еще он говорит: «Tu cum furiales in concionibus voces mittis, cum domos civium evertis, cum lapidibus optimos viros Foro pellis, cum ardentes faces in vicinorum tecta jactas, cum aedes sacra inflammas, cum servos concitas, cum sacra ludosque conturbas, cum uxorem sororemque non discernis; cum quod ineas cubile non sentis; cum baccharis, cum furis; tum das eas poenas, quae sunt solae hominum sceleri a diis immortalibus constitutae» (p. 1622).

(«Когда вы обрушиваете на людей злобное красноречие; когда вы разрушаете дома граждан; когда вы забрасываете камнями и изгоняете с Форума самых достойных сенаторов; когда вы поджигаете дома своих соседей и сжигаете храмы; когда вы подстрекаете рабов на бунт и нарушаете отправление религиозных обрядов; когда вы не знаете разницы между своей женой и сестрой и вам все равно, чье ложе вы оскверняете; когда вы поступаете как сумасшедший; когда вы свирепствуете, — тогда вы переносите те мучения, которые одни только предписаны богами как наказание порочности людей».)

И еще: «Quid illi mali mors attulit? nisi forte ineptiis ac fabulis ducimur, ut existimemus, illum apud inferos impiorum

рая, как и всякая толпа, была чрезвычайно суеверна и не отличалась от *нынешнего поколения* в Риме, за исключением, может быть, того, что обладала более невинным и менее абсурдным *суеверием.*

И если произойдет так, что произведения Цицерона будут повсеместно читаться, как они того заслуживают более всех других человеческих писаний, то будет обнаружено, что они не более направлены на служение какой бы то ни было *цели священников,* чем писания *отцов церкви* (к которым обычно отсылали *мирян,* чтобы они нашли там то, чего в них нет) служат целям какой-либо церкви, существующей сейчас на Земле.

(9) Катон Утический получил следующую блестящую характеристику от Веллея Патеркула * [114]: «Он был человеком столь высокой добродетели, что представлял собой воплощение ее, и во всем благодаря своим познаниям был ближе к богам, чем к людям. Он никогда не делал добрых дел для того, чтобы получить известность благодаря им, а делал их потому, что не мог поступать иначе. Он полагал, что разумным может быть только то, что справедливо, и, будучи свободным от всех недостатков людей, держал судьбу в своих руках». А неподражаемый Лукан [115] воздвиг благородный памятник не только его мудрости и добродетели, но и его *свободомыслию.* И я ожидаю вашей благодарности за то, что привожу его в отличном переводе весьма *искусного поэта,* а также в оригинале. По случаю марша Катона

---

supplicia perferre, ac plures illic offendisse inimicos, quam hic reliquisse. — Quid tandem ei aluid eripuit mors, praeter sensum doloris?» (p. 1277).

(«Какое зло претерпел он, умерев? Если только нас не обманывают праздные россказни и небылицы, мы можем думать, что он получает наказание в аду и что он нашел там больше врагов, чем оставил после себя на земле. Поэтому, что́ же смерть отняла у него, кроме чувства боли?»).

* «Homo virtuti simillimus, et per omnia ingenio diis quam hominibus, propior, qui nunquam rectè fecit, ut facere videretur, sed quia aliter facere non poterat; cuique id solum visum est rationem habere, quod haberet justitiam omnibus humanis vitiis immunis, semper fortunam in sua potestate habuit», l. 2, c. 35.

во главе армии через пустыни Африки близ храма Юпитера Аммона поэт говорит *:

«Просят
Спутники, чтобы Катон знаменитого в Ливии бога
Здесь испытал, достоин ли он своей славы старинной.

---

* «Comitesque Catonem
Orant, exploret Libycum memorata per orbem
Numina, de fama tam longi judicet aevi.
Maximus Hortator scrutandi voce Deorum
Eventus Labienus erat. Sors obstulit, inquit,
Et fortuna viae, tam magni numinis ora,
Consiliumque Dei: tanto duce possumus uti
Per Syrtes, bellique datos cognoscere casus.
Nam cui crediderim Superos arcana daturos,
Dicturosque magis, quam sancto vera Catoni?
Certe vita tibi semper directa supernas
Ad leges, sequerisque Deum. Datur ecce loquendi
Cum Jove libertas: inquire in fata nefandi
Caesaris, et Patriae venturos excute mores:
Jure suo populis uti, legumque licebit,
An bellum civile perit. Tua pectora sacra
Voce reple: durae saltem virtutis amator
Quae quid est virtus, et posce exemplar honesti.
Ille deo plenus, tacita quam mente gerebat,
Effudit dignas adytis e pectore voces:
Quid quaeri Labiene jubes? An liber in armis
Occubuisse velim potius, quam regna videre?
An sit vita nihil, sed longa an differat aetas?
An noceat vis ulla bono? Fortunaque perdat
Opposita virtute minas? Laudandaque velle
Sit satis, et nunquam successu crescat honestum?
Scimus, et hoc nobis non altius inseret Ammon.
Haeremus jucti Superis, temploque tacente
Nil facimus non sponte Dei: nec vocibus ullis
Numen eget: dixitque semel nascentibus auctor
Quicquid scire licet: steriles nec legit arenas,
Ut caneret paucis mersitque hoc pulvere verum:
Est ne Dei sedes, nisi terra, et pontus, et aer,
Et coelum, et virtus? Superos quid quaerimus ultra?
Jupiter est quodcunque vides, quocunque moveris.
Sortilegis egeant dubii, semperque futuris
Casibus ancipites: me non oracula certum,
Sed mors certa facit: pavido, fortique cadendum est.
Hoc satis est dixisse Jovem. Sic ille profatus:
Servataque fide templi discedit ab aris,
Non exploratum populis Ammona relinquens.
Ipse manu sua pila gerens, praecedit anheli
Militis ora pedes: monstrat tolerare labores,
Non jubet: et nulla vehitur cervice supinus,
Carpentove sedens. Somni parcissimus ipse est,
Ultimus haustor aquae. Cum tandem fonte reperto
Indiga cogatur latices potare juventus,
Stat, dum lixa bibat. Si veris magna paratur
Fama bonis, et si successu nuda remoto
Inspicitur virtus, quicquid laudamus in ullo
Majorum, fortuna fuit. Quis Marte secundo,
Quis tantum meruit populorum sanguine nomen!
Hunc ego per Syrtes, Libyaeque extrema triumphum
Ducere maluerim, quam per Capitolia curru
Scandere Pompeii, quam frangere colla Jugurthae.
Ecce parens verus patriae, dignissimus aris
Roma tuis, per quem nunquam jurare pudebit,
Et quem, si steteris unquam cervice soluta,
Tunc olim factura Deum es».

Lucan, l. IX, 546—604.

Больше других Лабиен убеждал его в голосе бога
Дела исход предузнать: «Судьба и дорожное счастье
Ныне позволили нам повстречать великого бога,
Выслушать божий совет: с таким водителем Сирты
Будет легко перейти и военные судьбы предвидеть.
Разве найдется иной, кому боги открыли бы тайны,
Больше бы правды рекли, чем тебе, Катон непорочный?
Жизнь постоянно твоя направлялась горним законом,
Ты за всевышними шел. Говорить с Юпитером ныне
Воля тебе лишь дана: о проклятого Цесаря судьбах
Ты вопроси и узнай отчизны грядущую участь;
Правом, законом своим наслаждаться ли будут народы,
Или погибнут плоды гражданской распри? Наполни
Сердце вещаньем святым: влюбленный в суровую доблесть,
В чем эта доблесть — узнай и потребуй ее проявленья!»
Тот, одержим божеством, которое в сердце скрывает,
Так говорит, отвечая ему пророческим словом:
«Что мне спросить, Лабиен? Предпочту ли свободный, с оружьем,
Лучше уж я умереть, чем видеть господство тирана?
Есть ли различье для нас между краткою жизнью и долгой?
Или — вредит ли насилье добру? Побеждает ли доблесть
Всякие козни судьбы? Желать ли нам славы и чести
И не считать, что они от успеха становятся больше?
Знаем мы это давно, и Аммон не уверит нас глубже!
Преданы все мы богам, и пусть безмолвствуют храмы, —
Мы не творим ничего без воли всевышних: не словом
Нас принуждают они: говорит нам творец при рожденьи
Все, что дозволено знать. Неужели пустыню избрал он,
Чтобы немногим вещать, в песках этих истину спрятал?
Разве не бога приют — земля, и море, и воздух?
Небо и доблесть? Зачем всевышних сверх этого ищем?
То, что ты видишь вокруг, в чем движешься, — это Юпитер!
Нет, прорицанья оставь нерешительным, вечно трусливым
Перед грядущей судьбой: меня не оракул уверит,
Но убедит меня смерть: погибнет и робкий, и смелый!
Это Юпитер сказал, — и довольно!» С такими словами,
Веру в святыню храня, он жертвенник храма покинул,
Без испытанья судьбы Аммона оставив народам.
Сам он в руке свой дротик несет; задыхаются люди,
Он же — пешком во главе: не приказом, примером их учит
Он испытанья терпеть; не сидит, развалившись, в повозке
Иль на плечах у бойцов; во сне — он умеренный самый,
Самый последний в питье; когда, отыскавши источник,
Войско к желанной воде теснится, томимое жаждой, —
Пьет, соблюдая черед. Но коль добродетели чистой

Громкая слава дана и доблесть рассматривать надо,
Только отбросив успех, — то все, что у предков мы хвалим,
Было лишь даром судьбы. Кто снискал столь славное имя
Благоприятной войной или пролитой кровью народов?
Я предпочел бы пройти сквозь Ливийские дебри и Сирты
Тем триумфальным путем, чем трижды в триумфах Помпея
На Капитолий взойти или стиснуть горло Югурте.
Вот он — отчизны отец, настоящий, о Рим, и достойный
Вечных твоих алтарей! Без стыда мог бы им ты поклясться.
И если ныне иль впредь восстанешь ты, сбросивши иго,
Станет он богом твоим!»

(10) В работах Сенеки[116], чье отличное сочинение «О морали» можно найти в руках *большинства* англичан и чья добродетель и ученость столь широко прославлены, [имеется] много мест, которые показывают, что он был великим *свободомыслящим* и в особенности имел благородное *понятие* о *поклонении богам,* за что некоторые представители современного духовенства назовут человека, который осмелится так говорить теперь, не только *свободомыслящим,* но даже *атеистом.* Он говорит, указывая, как следует поклоняться богам *: «Не будем допускать, чтобы кто-либо зажигал светильники богам по праздникам, потому что они не хотят никакого света, а люди недовольны копотью. Не будем разрешать людям возносить утренние молитвы или сидеть у дверей храмов. Тот поклоняется богу, кто познает его. Запретим людям приносить полотно и гребни Юпитеру и держать зеркало перед Юноной. Бог не нуждается в священниках или слугах. Почему? Потому что он сам служит людям и готов помочь всем и всюду. Ты хочешь, чтобы боги были благосклонны к тебе? Будь добрым человеком. Тот достаточно почитает богов, кто подражает им».

* «Accendere aliquem lucernam sabbatis prohibeamus, quoniam nec dii lumine egent, et ne homines quidem fuligine delectantur. Vetemus salutationibus matutinis fungi, et foribus assidere templorum. Deum colit, qui novit. Vetemus lintea et strigiles Jovi ferre, et speculum tenere Junoni. Non quaerit ministros Deus. Quid ni? Ipse humano generi ministrat: ubique et omnibus praesto est. Vis deos propitiare? Bonus esto. Satis illos coluit, quisquis imitatus est». «Epist.», 95.

Он говорит также *: «Суеверие — безумное заблуждение. Оно боится тех, кого нужно любить, и вредит тем, кого почитает».

И еще этот *религиозный* человек, как и его *религиозные* братья *стоики,* отрицал бессмертие души **. «Тебе следует думать, — говорит он Марсии, утешая ее после смерти ее сына, — что тот, кто мертв, не испытывает никакого зла. Все то ужасное, что придумано об аде, есть не что иное, как сказка. Мы хорошо знаем, что мертвые не подвластны ни тьме, ни тюрьмам, ни огненным рекам, ни водам забвения, ни каким-либо судам. Поэты по своей воле придумали их и взволновали нас своими напрасными страхами. Смерть кладет конец всем нашим несчастьям. За пределы ее наши беды не выходят. Она возвращает нас к тому же спокойствию, в котором мы находились до своего рождения. Если кто-либо оплакивает тех, кто умер, он должен оплакивать и тех, кто еще не родился».

Эта свобода Сенеки нисколько не уменьшила того справедливого уважения, которое ранние христиане питали к его учености и добродетели; напротив, они полагали, что оказали серьезную услугу христианству, подделав переписку *** между ним и св. Павлом [117]. Эти письма приводятся **** св. Иеронимом и ***** св. Августином как подлинные; и первый был настолько

---

* «Superstitio insanus est error. Amandos timet, quos colit violat». «Epist.», 123.

** «Cogita nullus defunctus malis affici. Illa quae nobis inferos faciunt terribiles, fabulam esse. Nullas imminere mortuis tenebras, nec carcerem, nec flumina flagrantia igne, nec oblivionis amnem, nec tribunalia. Luserunt ista Poetae, et vanis nos agitavere terroribus. Mors omnium dolorum et solutio est et finis: ultra quam mala nostra non exeunt, quae nos in illam tranquillitatem in qua antequam nasceremur jacuimus, reponit. Si mortuorum aliquis meseretur, et non natorum mesereatur». «Cons. ad Marciam», c. 19.

*** *Все же сохранившуюся до настоящего времени, напечатанную в старых изданиях работ Сенеки, и совсем недавно в Codex Apochryphus, Novi Test.,* p. 892, Фабрициуса.

**** In Catal. Script. Eccl.

***** Epist. 54 ad Macedonium.

очарован Сенекой, что включил его в свой * «Список святых».

(11) Соломон [118] *словом божьим* объявлен *самым мудрым из людей,* а некоторые его писания завещаны нам как часть *слова божьего;* в них я нахожу такие примеры *свободомыслия,* что если бы он жил в наши дни и писал в прежнем духе, то его бы оклеветали как *атеиста,* если только он не расположил бы *священников* в свою пользу, строя церкви.

Он говорит: «Род проходит, и род приходит, а земля пребывает вовеки. Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит. Идет ветер к югу и переходит к северу, кружится, кружится на ходу своем и возвращается ветер на круги своя. Все реки текут в море, но море не переполняется: к тому месту, откуда реки текут, они возвращаются, чтобы опять течь. Что было, то и будет; и, что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем». Все это является изящным описанием вечности мира, мало отличающимся от того, которое дает поэт Манилий [119]:

Omnia mortali mutantur lege creata,
Nec se cognoscunt terrae vertentibus annis,
Exutae variant faciem per saecula gentes.
At manet incolumis mundus, suaque omnia servat,
Quae nec longa dies auget, minuitque senectus.
Nec motus puncto currit, cursusve fatigat:
Idem semper erit, quoniam semper fiut idem.
Non alium videre patres, aliumve nepotes
Aspicient. Deus est, qui non mutatur in aevum.

И еще Соломон говорит: «Сказал я в сердце своем о сынах человеческих, чтобы испытал их бог и чтобы они видели, что они сами по себе животные. Потому что участь сынов человеческих и участь животных — участь одна: как те умирают, так и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом, потому что все суета! Все идет в одно место; все произошло из праха и все возвратится в прах **. Кто знает:

---

* In Catalogo Sanctorum. In Cat. Script. Eccl.

** *Так этот стих излагается в Вульгате и у Касталио. И действительно, контекст показывает, что его следует изложить именно так.*

дух сынов человеческих восходит ли вверх и дух животных сходит ли вниз, в землю? Итак, увидел я, что нет ничего лучше, как наслаждаться человеку делами своими, потому что это — доля его; ибо, кто его приведет посмотреть на то, что будет после него?» В другом месте он выступает против загробной жизни и опровергает распространенный аргумент в ее пользу, выведенный из Cur bonis male, etc. malis bene [120], в следующих словах: «Во дни благополучия пользуйся благом, а в день несчастья размышляй; то и другое сделал бог для того, чтобы человек ничего не мог сказать против него». Наконец, он говорит: «Мертвые ничего не знают, и уже нет им воздаяния»; «В могиле нет ни труда, ни размышления, ни знания, ни мудрости» *.

---

* *Возможно, что читатель, который полностью убежден — и у него есть все основания для этого — в бессмертии души на основе авторитета Иисуса Христа, который показал миру бессмертие, может быть удивлен тем, что столь мудрый человек, как Соломон, отрицает столь важную истину. Поэтому в оправдание недостатка знаний Соломона по данному вопросу я замечу следующее.*

Первое. *Бессмертие души нигде прямо не упомянуто в Ветхом завете, оно отрицалось саддукеями, наиболее философской частью еврейского народа, из которых главным образом состояли их судьи; считалось сомнительным большей частью сект греческих философов и отрицалось стоиками, самой религиозной сектой из всех них;* никогда, *по свидетельству Цицерона,* не утверждалось в письменных работах каких-либо греческих писателей, существовавших *в его время, до Ферекида с острова Сир* [121], и впервые проповедовалось египтянами, *или, как говорит наш ученый сэр Джон Маршэм, было* их самым благородным открытием. *Поэтому не удивительно, что Соломон рассуждал как ученые мужи его собственной страны и как более ученые философы соседних народов.*

Второе. *Я замечаю, что истинные принципы, от которых зависит бессмертие души, могут быть извлечены только из Нового завета. Мы узнаем в Ветхом завете, что Адам, вкусив запретного плода, осудил себя и все свое потомство на смерть. Но Новый завет учит нас* под смертью *понимать* вечную жизнь в страданиях; *и отсюда мы знаем, что у бога был только один путь дать человечеству способность наслаждения бессмертным счастьем,* а именно *послав в мир Иисуса Христа, который (как бог, и человек, и сын божий, и численно (numerical) одно и то же существо с тем богом, сыном которого он был, и, однако, как личность обособлен от него) мог только своими страданиями и смертью принести бесконечное удовлетворение бесконечно оскорбленному и бесконечно милосердному богу, умиротворить* его

(12) *Пророки*[122] (которые обладали самой большой ученостью среди [древних] *евреев* и были воспитаны в *университетах,* называемых школами пророков, где они учились *пророчествовать,* и среди других средств, чтобы* *достичь пророческого* духа, *играли на музыкальных инструментах и пили вино*) были великими *свободомыслящими* и писали с такой большой *свободой* против *установленной религии* евреев (на которую народ смотрел как на учреждение самого бога), как будто полагали, что все это было обманом; притом они с большей свободой выступали против своих вдохновленных свыше священников и пророков, чем *автор* «Прав христианской церкви» против не вдохновленных свыше священников и пророков нашего Израиля.

1. Об *установленной религии евреев* они высказываются так: «К чему мне множество жертв ваших? — говорит господь. — Я пресыщен всесожжениями овнов и туком откормленного скота и крови тельцов и агнцев и козлов не хочу. Когда вы приходите являться пред лицо мое, кто требует от вас, чтобы вы топтали дворы мои? Не носите больше даров тщетных: курение отвратительно для меня; новомесячий и суббот, праздничных собраний не могу терпеть: беззаконие — и празднование!» — «Для чего мне ладан, который идет из Савы, и благовонный тростник из дальней страны? Всесожже-

---

гнев *и тем самым спасти* избранных. *И теперь я спрошу, каким образом какой-либо человек без божественного откровения мог узнать, что* смерть *означает* вечную жизнь в страданиях *или что потомство* Адама *должно быть осуждено на вечное проклятие из-за его прегрешения, или каким образом без божественного откровения такая замечательная схема, как эта* евангельская идея *(которая одна только закладывает основы счастливого бессмертия), могла возникнуть в воображении* самого мудрого человека?

* «In Judaeorum sacrificiis incipiebant hymni et choreae in laudem numinis, propterea ut videatur, quod post hilaritatem illam quam e vini haustu conceperant, aptiores viderentur sacro illi enthusiasmo percipiendo quo sacra illa essent peragenda. Multi haec probari poterant, ni vidissent orationem potius esse contrahendam. Et vero corporeis id genus auxiliis Judaeos usos esse constat ad concipiendum Spiritum Propheticum. Sic Musicam adhibuit Elisaeus, cibum filii Esavi, et vinum senior Isaacus». Dodwell. De Jure Laic., p. 359[123].

ния ваши неугодны и жертвы ваши неприятны мне». Да, бог говорит прямо: «Ибо отцам вашим я не говорил и не давал им заповеди в тот день, в который я вывел их из земли Египетской, о всесожжении и жертве». «И попустил им учреждения, — говорит господь, — недобрые и постановления, от которых они не могли быть живы». «Ненавижу, отвергаю праздники ваши и не обоняю жертв во время торжественных собраний ваших. Если вознесете мне всесожжение и хлебное приношение, я не приму их и не призрю на благодарственную жертву из тучных тельцов ваших. Удали от меня шум песней твоих, ибо звуков гуслей твоих я не буду слушать».

2. О *священниках* и *пророках* они говорят: «Священник и пророк спотыкаются от крепких напитков, побеждены вином, обезумели от сикеры, в ви́дении ошибаются, в суждении спотыкаются»; «Священники не говорили: где господь? А учителя закона не знали меня, и пастыри отпали от меня, и пророки пророчествовали во имя Ваала и ходили во след тех, которые не помогают»; «Пророки пророчествуют ложь, и священники господствуют при посредстве их, и народ мой любит это»; «От пророка до священника — все действуют лживо»; «И сказал мне господь: пророки пророчествуют ложное именем моим; я не посылал их, и не давал им повеления, и не говорил им; они возвещают вам виде́ния ложные, и гадания, и пустое, и мечты сердца своего»; «И пророк, и священник — лицемеры»; «И в пророках Самарии я видел безумие; они пророчествовали именем Ваала — и ввели в заблуждение народ мой, Израиля!»; «Но в пророках Иерусалима вижу ужасное: они прелюбодействуют и ходят во лжи, поддерживают руки злодеев, чтобы никто не обращался от своего нечестия, все они предо мной, как Содом, и жители его, как Гоморра»; «От пророков иерусалимских нечестие распространилось на всю землю»; «Так говорит господь Саваоф: не слушайте слов пророков, пророчествующих вам: они обманывают вас, рассказывают мечты сердца своего, а не то, что исходит из уст господних»; «Я не посылал пророков сих, а они сами побежали; я не говорил им, а они пророчествовали»;

«Они моим именем пророчествуют ложь, они пророчествуют обман своего сердца»; «Я — на пророков, говорит господь»; «Не слушайте слов пророков ваших, ибо они пророчествуют вам ложь; а служите царю Вавилонскому»; «Враг и неприятель вошел во врата Иерусалима за грехи лжепророков его, за беззакония священников его, которые среди него проливали кровь праведников»; «Пророчество на пророков»; «Заговор пророков ее среди нее, как лев рыкающий, терзающий добычу; съедают души, обирают имущество и драгоценности и умножают число вдов»; «Они предсказывают им ложное, говоря: «Так говорит господь бог», тогда как не говорил господь»; «Как разбойники подстерегают человека, так сборище священников убивает на пути в Сихем и совершает мерзости»; «Священники его учат за плату и пророки его предвещают за деньги, а между тем опираются на господа, говоря: «Не среди нас ли господь?»»

Это такие примеры *свободомыслия*, что если бы кто-либо из англичан говорил так в наши дни, то [его слова] нашли бы себе место в «Процессе» д-ра Сакеверела и в «Представлении нижней палаты собрания духовенства» как доказательства *богохульства, нечестивости* и *атеизма* народа.

(13) Вслед за *пророками* я помещаю Иосифа [Флавия][124], работа которого является самым древним из оставшихся ныне, не вдохновленным свыше доказательством авторитета канона Ветхого завета. Он был самым ученым и цивилизованным писателем, которого когда-либо имели евреи, и написал «Историю» своей страны, ненамного уступающую по стилю, изложению и проницательности лучшим греческим и римским историям; так что, читая его, я часто сожалел, что у него не было более достойной темы, чем этот *неграмотный, варварский* и *нелепый народ*.

Теперь священники допускают, что Иосиф является *великим, терпимым* и *сильно преданным общим мнениям о превосходстве* * *добродетели и доброты* че-

---

* Dr. *Willes,* First Disc. on Josephus, p. 30.

ловеком, т. е. человеком *свободной мысли* и *поклонником добродетели.*

Несколько примеров его *свободомыслия* не будет неприемлемо для читателя. Он говорит *: «Каин после утомительных скитаний по нескольким странам остановился наконец в Наисе и устроил свое жилище; но он не только не исправился после своего несчастья, а, наоборот, становился все хуже и хуже, предаваясь всякого рода преступлениям и не оказывая никакого уважения обыкновенной справедливости. Он обогатился благодаря грабежу и насилию и избрал в качестве своих сообщников самых распутных чудовищ, наставляя их в таинстве их собственной профессии. Он развратил простоту прежних времен новым изобретением — весами и мерами и заменил наивную простоту того первоначального великодушия и прямоты новыми приемами политики и искусства». — Все это, кажется, прямо предполагает существование *людей до Адама.*

Он говорит **: «Переход израильтян через Красное море — это то же самое, что случилось с македонянами под командованием Александра у моря Памфилийского», в чем не было ничего чудесного, если поверить самому Александру ***.

Когда он рассказывает о чудесном явлении бога **** на горе Синай, то добавляет: «Читатель может судить об этом как хочет».

Вместо того чтобы рассказать историю Навуходоносора так, как Даниил, который говорит: «Отлучен он был от людей, ел траву, как вол, и орошалось тело его росою небесною, так что волосы у него выросли как у льва и ногти у него — как у птицы», Иосиф рассказывает эту историю следующим образом *****: «После того как Навуходоносор провел семь лет в уединении и никто не осмелился в течение всего того времени покуситься на его царство, бога убедили восстановить его в отправлении его царской власти».

---

* «Jewish Antiq.», l. I, c. 3 [125].

** Ibid., l. 2, c. 16.

*** Literae Alexandri apud *Plutarchum* in vita Alex.

**** «Jewish Antiq.» l. 3, c. 5.

***** «Antiquities», l. 10, c. 11.

Я мог бы привести еще много других отрывков подобного характера, но, с тем чтобы не наскучить, приведу только один (из его второй книги против Аппиона в переводе преподобного * д-ра Уиллеса), и это будет самый замечательный отрывок из всех его работ: «Моисей благодаря своей праведности и благочестию вполне мог заключить, что его наставником был бог, а когда он убедил себя в этом, он с успехом убедил и народ в том же; совершенно так же как греки утверждали, что их законы получены от Аполлона, думали ли они это на самом деле или полагали, что это самый лучший способ заставить народ их признать».

Чтобы объяснить такое *свободомыслие* Иосифа, *священники* сами прибегают к помощи столь же *свободного* решения. Наш преподобный и ученый ** муж Грегори говорит, что «Иосиф, желая, чтобы его работа была признана и неиудеями, проявил особое тщание для того, чтобы придать своей «Истории» направленность такого рода, чтобы не было предложено ничего невероятного, что не имело бы связи с такими вещами, которые были известны ранее и, возможно, будут известны в будущем».

(14) Ориген (который был первым христианином, обладавшим некоторой общей образованностью, огромные *способности* которого, по свидетельству одного преподобного *** богослова, «уничтожили весьма распространенное возражение против христианства, а именно что только глупцы становятся христианами», и на учености и благочестии которого Евсевий основывает всю *шестую книгу* своей «Истории церкви») был очень большим *вольнодумцем;* по этой причине он не был объявлен *святым* в отличие от некоторых других *отцов церкви,* которые, кажется, заслужили полное право на это звание из-за *отсутствия* у них *учености* и их *чрезмерного религиозного рвения.* Есть еще одно ясное доказательство его *свободомыслия,* а именно большой спор в христианской церкви, *был ли он проклят или*

* «First Disc. on Josephus», p. 3.

** Gregory's Posthuma, p. 32.

*** *Reeve,* Apol. in the Notes, vol. 2, p. 325.

нет; спор, который в конце концов был разрешен на пятом * Вселенском соборе [126], причем на вопрос был дан утвердительный ответ на основании *виде́ния святого старца, которому приснилось, что он видел* Оригена *в аду,* а также на основании *просьбы* тогдашнего *императора осудить Оригена и его суждения.*

(15) Минуций Феликс [127], еще один образованный и ученый отец церкви, оставил нам «Апологию христианской религии», которую один преподобный писатель ** считает одной из *самых лучших после Библии книг,* в которой он, как и подобает всем разумным христианам, выступает как человек весьма *свободомыслящий.*

У него такое благородное представление о христианстве, что он говорит ***: «Либо христиане все были философами, либо все старые философы были христианами».

И на возражение язычников ****, *почему у христиан нет ни алтарей, ни церквей, ни публичных молений, ни публичных собраний,* он отвечает как истинный современный терпимый (latitudinarian) и свободомыслящий христианин *****: «Какую церковь могу я выстроить для бога, когда целый мир не может вместить его? И если я, всего лишь человек, живу без ограничения, должен ли я ограничить величие бога маленьким

---

* *Binet,* Du Salut. d'Origene, p. 191.

** *Reeve,* Pref. before his «Apologys», p. 1.

*** «Aut Christianos Philosophos esse, aut Philosophos fuisse Christianos». «Min. Felix. notis var.», p. 155.

**** «Cur nullas aras habent, nulla templa, nunquam palam loqui, nunquam liberè congregari?» Ibid., p. 91.

***** «Quod templum ei extruam, cum totus hic mundus eum capere non possit? Et cum homo latius maneam, intra unam aediculam vim tantae Majestatis includam? Nonne melius in nostra dedicandus est mente? In nostro imo consecrandus est pectore? Hostias et victimas domino offeram, quas in usum mei protulit, ut rejiciam ei suum mudus? Ingratum est; cum sit litabilis hostia, bonus animus, et pura mens, et sincera conscientia. Igitur qui innocentiam colit, Domino supplicat; qui justitiam Deo libat; qui fraudibus abstinet, propitiat Deum; qui hominem periculo subripit, optimam victimam caedit. Haec nostra sacrificia, haec Dei sacra sunt. Sic apud nos religiosior ille est, qui justior». Ibid., p. 313.

домиком? Разве не более приличествует божеству иметь церковь в наших умах и сердцах? Должен ли я приносить жертвы и совершать подношения божеству как раз из тех вещей, которые он создал для моего пользования, как бы отдавая ему обратно те самые подарки, которые он мне сделал? Это было бы неблагодарностью, поскольку все жертвы, которые он требует, это праведность, чистота и искренность. Поэтому тот, кто живет безгрешно, почитает его. Тот, кто делает справедливость, приносит жертву. Тот, кто воздерживается от несправедливости, приносит полное удовлетворение божеству, а тот, кто спасает другого от опасности, приносит самую благородную жертву. Вот наши жертвы, вот наша божественная служба; так что мы почитаем самого честного из нас человека самым религиозным».

Так как Минуций Феликс считал, что *алтарь* и *жертва* не являются составной частью природы христианского богослужения, и вследствие этого не считал существование *особого класса священников* ни важным, ни необходимым, то он нарисовал очень яркими красками вред такого *особого класса* и показал, как счастлив был мир, когда этого класса вообще не было. Он говорит *: «Где больше происходит тайных свиданий, больше сговариваются о сводничестве и прелюбодеянии, чем в их церквах и у алтарей с помощью священников? И в посвященных богу домах ненасытная похоть буйствует больше, чем в публичных притонах разврата. У ассирийцев, мидийцев, персов, греков и египтян были процветающие империи без каких-либо орденов священников и до их возникновения в мире».

Наконец, Минуций Феликс хорошо понял как *слабую*, так и *мошенническую сторону* человеческой при-

* «Ubi magis a sacerdotibus quam inter aras et delubra conducuntur stupra, tractantur lenocinia, adulteria meditantur? Frequentius denique in aedituorum cellulis, quam in ipsis lupanaribus flagrans libido defungitur. Et tamen ante eos, diu regna tenuerunt Assyrii, Medi, Persae, Graeci etiam, et Aegyptii, cum Pontifices et Arvales, et Salios, et Vestales, et Augures non haberent». Ibid., p. 238.

роды. Он говорил *: «Мы узнаем небылицы и нелепости от наших невежественных предков, и, что еще более нетерпимо, мы применяем свои знания и открытия для того, чтобы придать им какой-нибудь смысл».

(16) Синезий[128], знаменитый африканский епископ V века и великий философ, обладал, как и Ориген и Минуций Феликс, слишком большой ученостью и слишком малым религиозным рвением, чтобы получить название *святого,* и был настолько откровенен, что принял сан епископа только на следующих условиях *свободомыслия,* которые он сам изложил **. «Поколебать те догматы, — сказал он, — которые существуют, трудно или, скорее, невозможно. А вы знаете, что философия несовместима с признанными мнениями. Я не могу признать, что душа возникла позднее тела. Я не скажу, что Вселенная и ее части погибнут вместе. Общепринятая история о воскресении из мертвых содержит в себе нечто священное и неподходящее для разглашения, и я далек от признания общепринятых мнений относительно этого. Действительно, философский ум, хотя он и подходящий судья истинности, уступает необходимости надевать маску. Ибо истина для простого народа то же, что свет для зрения. И так как зрение не может безболезненно наслаждаться неумеренным светом и темнота лучше для слабых глаз, то я утверждаю, что маска более полезна для непросвещенных и истина вредит тем, кто не может исследовать доказательства. Поэтому, если установленные среди нас законы посвящения в сан епископа позволяют это, я могу согласиться принять посвящение при том условии, что у меня сохраняется свобода заниматься дома философией, а публично говорить нечто непостижимое для народа, не проповедуя ему ничего досконально и не разубеждая его ни в чем, а позволяя ему сохранять его предвзятые мнения. Но если эти законы предполагают, что епископ должен быть под-

---

* «Fabulas et errores ab imperitis parentibus discimus; et quod est gravius, ipsis studiis et disciplinis elaboramus», Ibid., p. 203.

** «Opera», p. 249.

вержен их действию и придерживаться тех же мнений, что и простой народ, то я не могу избежать открытого саморазоблачения. Ибо какое отношение имеет философия к простому народу? Истина божественного должна сохраняться непостижимой. Но на народ нужно оказывать влияние по-другому. Снова и снова я буду утверждать, что я думаю, что мудрый человек, если у него нет острой необходимости поступать по-другому, должен позволить другим оставаться с их собственными мыслями и в то же время сохранить свои собственные. Но если вы сделаете меня епископом, я не буду подделываться под чужие мнения. И в этом я призываю бога и человека в свидетели». И его назначили епископом Кирены на этих условиях *свободомыслия.*

Но я не должен скрыть от вас того, что те, кто его избирал, знали могущественную силу сана епископа в обращении в христианство и поэтому *не сомневались в его долженствующей вскоре воспоследовать* (speedy) *ортодоксальности;* и * *он их не обманул,* но был вскоре *просвещен* в вопросе о *воскресении из мертвых.* Ибо, когда ** Евагрий, языческий философ и старый друг Синезия, пришел навестить его по случаю его назначения, Синезий приложил огромные усилия, чтобы обратить Евагрия в христианство; и так постарался, что философ объявил, что убедился в истинности христианской религии, и в особенности в воскресении из мертвых. И следующее событие записано в «Истории церкви» как свидетельство искренности их обоих, а также несомненное доказательство самогó *воскресения из мертвых.* Философ, получив крещение, пришел к Синезию, дал ему некую сумму денег для раздачи бедным и попросил у него *собственноручную долговую расписку,* в которой Синезий обязуется выплатить ему эту сумму на том свете. Синезий со спокойной совестью дал ему такую *расписку.* Философ хранил эту *расписку* и незадолго до своей смерти приказал своим детям положить ее вместе с ним в гроб. Три дня спустя после

---

* Photii Bibl., cod. 26.

** Dupin Bibl., seicle. 5., prem. par., p. 845, 846, taken out of Pratum Spirituale.

своей смерти он явился Синезию и пожелал, чтобы тот пошел к его могиле и взял *расписку,* которую он ранее выдал философу, потому что тот получил свои деньги, и заверил Синезия, что он найдет *его* собственноручную *расписку* в их получении внизу на *записке* Синезия. Синезий, который не знал, что дети Евагрия положили его расписку в гроб своего отца, послал за ними и, узнав истину в этом деле и ознакомив их с тем, что произошло, вместе с клиром и правителями Кирены пошел к могиле, открыл гроб и нашел свою долговую расписку с собственноручной распиской Евагрия в получении денег на ней. И в качестве доказательства всего этого расписки Синезия и Евагрия сохранились в *ризнице* епископальной церкви в Кирене.

(17) Милорд Бэкон проявил себя великим *вольнодумцем* не только в том, что отбросил старую и ввел новую философию, но и в нескольких отрывках из своих работ, прямо относящихся к *религии,* он полностью объяснил секрет суеверия, сказав *: «Природа вложила в каждое живое существо своего рода заботу и страх для того, чтобы сохранить его жизнь и само это существо, остерегаться несчастий, которые могут выпасть на его долю, и сопротивляться им. И все же эта природа не знает, как держаться [золотой] середины; она всегда примешивает напрасные и пустые страхи, так что все существа (если бы можно было увидеть их изнутри) полны *панических* страхов. И прежде всего таковы люди, в особенности невежественные, которые отягощены суеверием (а это есть не что иное, как *панический страх*) и беспокойно мечутся, особенно во времена трудностей, опасностей и

---

* «Natura rerum omnibus viventibus indidit metum et formidinem, vitae atque essentiae suae conservatricem, ac mala ingruentia vitantem et depellentem. Verumtamen eadem natura modum tenere nescia est, sed timoribus salutaribus semper vanos et inanes admiscet; adeo ut (si intus conspici darentur) omnia Panicis Terroribus plenissima sint: praesertim humana, et maxime omnium apud vulgum, qui superstitione (quae vere nihil aliud est nisi Panicus Terror) in immensum laborat et agitatur, praecipue temporibus duris, et trepidis, et adversis». «Augm. Scient.» l. 2, c. 13 [120].

невзгод». И он хвалит следующее *изречение* Эпикура как *пророческое:* «Мудрые люди богохульствуют не тогда, когда они отрицают богов, признаваемых простонародьем, а когда они думают, что боги таковы, какими верит в них простонародье» *.

Он равным образом показывает свое скептическое отношение к тем фактам, на которых основано большинство суеверий в мире, когда говорит **: «Чтó каким-либо образом имеет хоть малейшее отношение к религии, в особенности должно быть подвержено сомнению, как, например, странные истории и чудеса, записанные Ливием [130]».

Наконец, он ясно видел зло *суеверия,* когда предпочел ему *атеизм* в своем сочинении на эту тему.

(18) Томас Гоббс из Мальмсбери, несмотря на некоторые ложные мнения и *политические* убеждения сторонника *высокой церкви,* являет собой великий пример учености, добродетели и свободомыслия [131]. Милорд Кларендон [132] говорит ***: «Его «Левиафан» содержит в себе хорошие знания всякого рода, изящно извлеченные и очень остроумно и искусно переработанные весьма похвальным образом в очень энергичном и приятном стиле»; «Среди превосходнейших качеств, способностей и талантов, которыми во множестве одарен г-н Гоббс, его порядок изложения и метод, его ясные выражения, его концепции, изложенные вескими, надлежащими и значительными словами, весьма замечательны и заслуживают похвалы»; «Вся его книга раскрывает главную способность — делать трудное легким для понимания». А что касается его добродетели, то милорд [Кларендон] говорит, что «он является одним из самых старых его знакомых, о котором он всегда был очень высокого мнения как о человеке, который кроме своих выдающихся способностей к учености и познанию всегда считался человеком честным,

---

* «Ut Divine Epicurus locutus sit, Non Deos vulgi negare profanum, sed vulgi opiniones Diis applicare profanum». Ibidem.

** «Maxime habenda sunt pro suspectis quae quomodocunque dependent a Religione, ut prodigisa Livii». «Nov. Org.», l. 2, aph. 29 [133].

*** «Survey», p. 2.

жизнь которого была свободна от неприличных поступков».

(19) Следующим примером, который я приведу вам, будет архиепископ Тиллотсон [134], которого все *свободомыслящие англичане* признают своим главой и которого даже враги *свободомыслия* допустят в качестве подходящего примера моего доказательства. Его *ученость* и *здравый смысл* не оспариваются никем. А что касается его *добродетельности* и свободомыслия, то я обращаюсь к д-ру Хайксу, который говорит *, что «он заставил некоторых стать атеистами и высмеивать институт священников и религию», и отмечает его как *самого* отъявленного (gravest) атеиста, «который когда-либо существовал». Здесь под «пособником атеизма и презрения к сану священника», равно как и под «атеистом», следует понимать (принимая во внимание, чей это язык и к кому он применяется) *человека, который не принимал на веру суждения даже самого авторитетного человека и не поощрял других делать это,* т. е. *свободомыслящего,* а под «отъявленным» следует понимать *человека добродетельного и наделенного высокими моральными качествами.* Но его работы являются самым благородным свидетельством. Хотя они и состоят главным образом из ** проповедей, но их цель — содействие распространению истинной религии или

---

* *Hickes,* Disc. on Tillotson and Burnet, p. 38, 40, 74.

** *То, что здесь говорится о проповедях, возможно, может оскорбить всех проповедников и некоторых их слушателей; вследствие чего я смиренно предлагаю на их рассмотрение следующий отрывок, взятый из послания нашей мудрой и свободомыслящей государыни королевы Елизаветы,* о запрещении проповедования, *напечатанного* в приложении к «Анналам» Страйпа: «Поскольку из-за проповедей возникают среди людей простого звания не только бесполезные споры по религиозным вопросам, но также и раздоры и возможность нарушить общественное спокойствие, ее величество ради спокойного управления своими подданными сочла необходимым предписать и приказать всем своим подданным, как *клиру,* так и *мирянам,* чтобы они воздерживались от проповедования, или поучений, или от изложения аудитории какого бы то ни было учения или проповеди. Ее величество *желает* всеми возможными способами обеспечить и восстановить *добродетель* и *благочестие* при всеобщем милосердии и согласии в этом своем королевстве».

добродетели (в проявлении которой заключаются мир и счастье общества) и *свободомыслия;* и в *них* он намного превзошел то представление о *ценности проповеди,* которое он обычно выдвигал, часто повторяя слова одного остроумного человека: «Та проповедь хороша, которая не приносит вреда».

Какое очаровательное представление дает он нам о *божестве!* Одного этого достаточно без каких-либо дальнейших доводов, чтобы заставить *атеиста* пожелать, чтобы было божество, и, заставив замолчать его предрассудки, склонить его к убеждению *. «Если бы только люди, — говорит он, — приняли во внимание истинное понятие о боге, он явился бы столь прекрасным и столь полным доброты и всех желаемых совершенств существом, что даже те лица, у которых такие неправильные понятия, что они не верят в существование бога, все же не могли бы удержаться от того, чтобы не пожелать от всего сердца, чтобы бог был. Ибо разве действительно не желает каждый человек, чтобы было такое существо, которое проявляет особую заботу о каждом из нас, любит нас и находит удовольствие, делая нам добро, которое понимает все наши нужды, способно и желает принести нам облегчение в нашем самом бедственном положении, когда ничто другое этого сделать не может? Разве не в интересах всех людей, чтобы был такой правитель мира, который действительно создает наше счастье и не упускает ничего, что необходимо для нас, который управляет нами для нашей же пользы, не требует от нас ничего, кроме того, что направлено на благо нас самих, и который, однако, бесконечно вознаградит нас за совершение того, что лучше всего для нас самих? И мы имеем основание верить, что бог именно такое существо, если он вообще есть».

Какую христианскую *религию* и насколько отличную от *той,* которую исповедуют лжезаконодатели вероучений, обрядов и особых форм церковного правления, излагает он перед нами? ** «Все обязанности христиан-

---

* «Sermons», vol. I, p. 69.
** Ibid., vol. I, p. 169.

ской религии в отношении бога, — говорит он, — суть только те, которые подсказывает людям природный свет, за исключением двух таинств и вознесения молитв богу во имя и через посредство Христа». И даже эти вещи (которые не налагают на нас никакого обязательства, но являются, как таковые, прямыми ясными заповедями бога), как он справедливо замечает, менее важны, чем те части религии, которые по самой своей природе направлены на счастье человеческого общества *. «Ибо, — говорит он, — я считаю себя обязанным поступать просто и быть настолько правдивым по отношению *к матерям,* что говорю им, что растить детей — их естественный долг; и *раз это так,* то он является более необходимой обязанностью, чем *любое* установленное правило *божественной* (revealed) религии». И так как он прямо видел, что ** «все секты обычно больше всего горячатся и приходят в ярость из-за тех вещей, которые для этого дают менее всего оснований», то в тех случаях, когда божественная религия сопровождалась *горячностью* и *яростью,* он не колебался заявлять: «Было бы лучше, чтобы не было никакой божественной религии и чтобы человеческой природе самой было предоставлено поведение ее собственных принципов и склонностей, которые гораздо более умеренны и милосердны, гораздо более содействуют миру и счастью человеческого общества, чем находиться под влиянием религии, которая внушает людям такую дикую ярость».

Затем «в толковании того, что открыл бог, — говорит он, — мы должны руководствоваться нашими естественными понятиями, и чуда недостаточно, чтобы верить пророку, который учит чему-либо противоречащему нашим естественным понятиям».

Что касается собраний священников в их советах, епархиях, вселенских соборах, синодах и пресвитериях, то его враги отмечают следующее его Bon Mot [135] ***: «Я не знаю, чтобы что-либо хорошее вышло когда-либо

---

* «Six Sermons», p. 73.

** Ibid., vol. III, p. 350.

*** «Letter to a Convocation-Man», p. 8.

из собраний священников». Но его собственные слова относительно второго Вселенского собора в Никее [136] более полно показывают его суждение об авторитете таких органов *: «Если бы Вселенский собор атеистов собрался с целью поносить религию, нелепо высказываясь относительно нее, то они не могли бы более верно достичь своей цели». Но ничто не может превзойти свободу, мужество и честность того, что он сказал в другом месте **: «Если бы можно было предположить, что все великие математики всех времен, Архимед, и Эвклид, и Аполлоний, и Диофант и т. д., собрались на Вселенский собор, объявили там самым торжественным образом и заверили своими собственноручными подписями и печатями, что *дважды два — не четыре, а пять,* то это ни в малейшей степени не заставило бы его разделить их мнение».

Наконец, он не только утверждает наше *право думать свободно,* но выражает свое удивление по поводу нашей *глупости* в связи с тем, что мы позволяем сомневаться в этом. Он говорит ***: «Наш самый лучший разум недолговечен и несовершенен; но, поскольку он не может быть лучше, мы должны пользоваться им таким, как он есть, и притом наилучшим образом». И он часто удивлялся тому, что «люди могут терпеливо переносить своих учителей и наставников, выступающих против разума; мало того, они за это платят им еще большей покорностью и поклонением. Можно было бы подумать, что это довольно странный способ завоевания авторитета в умах людей; но некоторые умелые и хитроумные люди обнаружили на опыте, что это очень хороший способ отрекомендоваться невежественным людям, так же как няньки обычно внушают детям любовь к себе беспрестанным шумом и бессмыслицей».

Я не могу лучше заключить свой рассказ о *свободомыслящих,* чем описав этого замечательного человека;

---

* «Rule of Faith», p. 251.

** «Six Sermons», p. 13.

*** «Sermons, *since his Death*», vol. I, p. 68, 69.

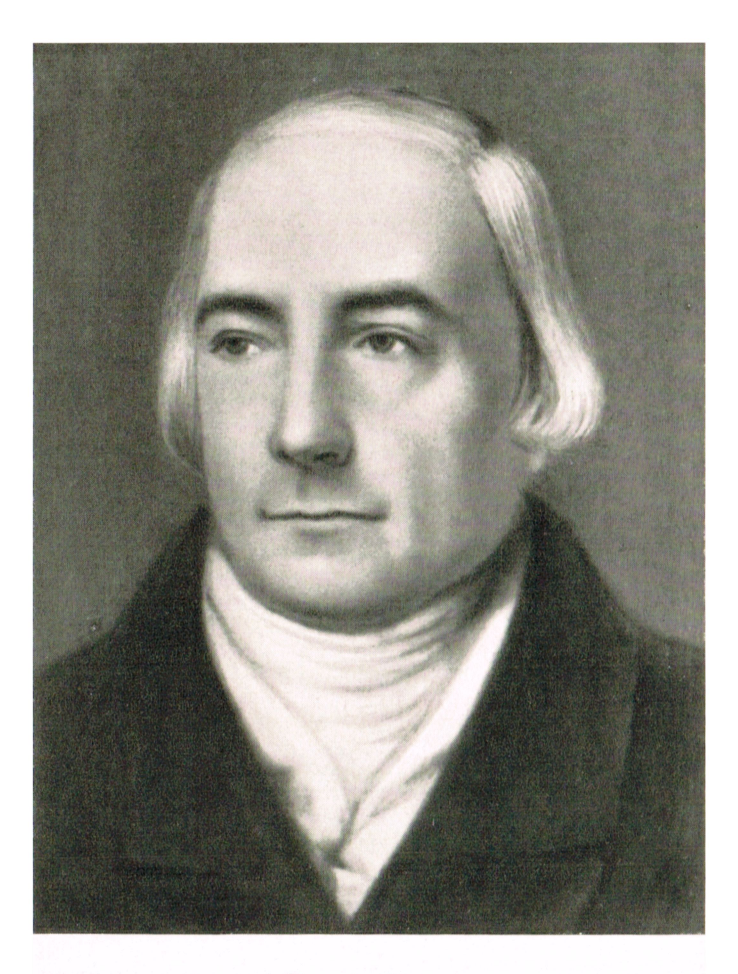
ибо ни один *свободомыслящий* человек не поколеблется разделить с ним упреки в *атеизме, вольнодумстве* или каких-либо других необоснованных или освященных клеветнических выпадах и не будет озабочен тем, какова его репутация среди кого бы то ни было, за исключением только тех, кто обладает такой степенью *понимания* и *нравственности,* чтобы ценить человека, *работы* которого так ясно направлены на улучшение тех вещей, в которых лишь и заключается *совершенство человека.*

Я мог бы подобным же образом привести в качестве примера еще Эразма Роттердамского, отца Павла, Йозефа Скалигера, Картезия, Гассенди, Гроция, Хукера (Hooker), Чиллингворта, лорда Фалькленда (Falkland), лорда Герберта из Черберп, Селдена, Гейлса (Hales), Мильтона, Уилкинса, Маршэма, Спенсера, Уичкота (Whitchcot), Кедворта, Мора, сэра У. Темпля и Локка, но я боюсь, что уже утомил вас, и, кроме того, все они уже хорошо известны своей проницательностью, добродетельностью и *свободомыслием* тем, кто занимается чтением лучших современных авторов, и даже другим — своей славой. Я добавлю только, что считаю трудной и даже совсем невозможной задачей назвать человека, известного своим умом и добродетелью и оставившего нам что-то такое, на основании чего мы можем судить о нем, который не дал бы нам каких-либо доказательств своего *свободомыслия,* отходя от общепринятых мнений (как и должен поступать в действительности каждый разумный человек, который вообще размышляет, если только не предположить такую ситуацию, когда мнения распространяются на основе простой *случайности,* без всякого отношения к *разуму,* так что *разум* и *случайность* приводят к одному и тому же результату); также я считаю невозможным назвать *врага свободомыслия,* как бы величествен или прославлен он ни был, который не был бы или слабоумным и фанатичным, или виновным в самых дьявольских пороках, злобе, тщеславии, бесчеловечности, или не останавливался ни перед какими средствами (хотя бы они были самыми аморальными), которые, как он полагал, направлены на славу божью

и благо церкви, или не оставил нам каких-либо следов своего глубокого невежества и жестокости.

Итак, сэр, я попытался исполнить ваши требования и даю вам полную свободу использовать так, как вы считаете нужным, все, что я здесь написал, с одной лишь оговоркой, что если вы будете такого хорошего мнения об этой работе, что захотите ее напечатать, то вы скроете свое имя и выпустите ее в свет без открытого выражения вашего одобрения, которое делает ей честь. Ибо я полагаю достаточной добродетелью пытаться делать добро только в таких рамках, чтобы вы не нанесли себе вреда.

Остаюсь Ваш и т. п.



Давид Гартли

Д. ГАРТЛИ

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ, ЕГО СТРОЕНИИ, ЕГО ДОЛГЕ И УПОВАНИЯХ

ЧАСТЬ I

РАЗМЫШЛЕНИЯ О СТРОЕНИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ТЕЛА И ДУХА, ОБ ИХ ВЗАИМНЫХ СВЯЗЯХ И ВЗАИМНОМ ВЛИЯНИИ

ВВЕДЕНИЕ

Человек состоит из двух частей: тела и духа (mind).

Первое подвластно нашим внешним чувствам (senses) и исследованиям таким же образом, как и другие части внешнего материального мира.

Последнее есть та субстанция, действующая сила, первопричина и т. п., к которой мы относим ощущения, идеи, удовольствия, страдания и произвольные движения.

Ощущения — это те внутренние чувства (feelings) духа, которые возникают из впечатлений, производимых внешними предметами на органы и части нашего тела.

Все наши другие внутренние чувства могут быть названы *идеями*. Представляется, что некоторые из них возникают в духе сами по себе, некоторые внушаются словами, другие возникают другими способами. Многие авторы включают *ощущения* в *идеи;* но я всюду употребляю эти слова в том смысле, который им здесь приписан.

Идеи, которые напоминают ощущения, называются *идеями ощущения;* следовательно, все остальные могут быть названы *интеллектуальными идеями.*

В ходе данных размышлений будет показано, что *идеи ощущения* суть те элементы, из которых составляются все остальные. Поэтому *идеи ощущения* могут

быть названы *простыми*, а *интеллектуальные* идеи — *сложными*.

Удовольствия и *страдания* включаются в ощущения и идеи в соответствии с тем, как эти последние объяснены выше. Ибо все наши удовольствия и страдания суть внутренние чувства и, наоборот, все наши внутренние чувства, по-видимому, сопровождаются определенной степенью либо *удовольствия*, либо *страдания*. Однако я буду называть *удовольствием* или *страданием* большей частью только значительную их степень, отнеся все слабые, быстро исчезающие удовольствия и страдания к разряду *чистых ощущений* и *идей*.

Удовольствия и страдания могут быть распределены на семь общих типов, а именно:

1) ощущение,
2) воображение,
3) честолюбие,
4) эгоизм,
5) симпатия,
6) теопатия [1],
7) моральное чувство (sense), в соответствии с тем, что они возникают из

1) впечатлений, произведенных на внешние чувства,

2) естественной или искусственной красоты или уродства,

3) мнения других относительно нас,

4) нашего обладания средствами, [необходимыми для] счастья или отсутствия их у нас и защищенности от опасностей несчастья или подверженности им,

5) удовольствий или страданий наших собратьев,

6) аффектов, возбуждаемых в нас размышлениями о божестве,

7) моральной красоты или уродства.

Можно также считать, что человеческий дух наделен способностями *памяти, воображения* (imagination) или *фантазии* (fancy), *рассудка* (understanding), *аффекта* (affection) и *воли* (will).

Память — это та способность, при помощи которой следы ощущений и идей повторяются или вспоминаются в том же порядке и отношении, точно или

почти точно, как они однажды были представлены в действительности.

Когда идеи или потоки идей приходят или вызываются ярко, живо и безотносительно к порядку прежних реальных впечатлений и восприятий, то говорят, что это происходит благодаря силе *воображения* или *фантазии.*

Рассудок — это та способность, при помощи которой мы рассматриваем чистые ощущения и идеи, стремимся к истине и соглашаемся или не соглашаемся с предложениями.

Аффекты в качестве своих объектов имеют удовольствия и страдания, подобно тому как *рассудок* — чистые идеи и ощущения. Аффекты побуждают нас стремиться к счастью и ко всем его средствам и избегать несчастья и всех его видимых причин.

Воля — это то состояние духа, которое непосредственно предшествует тем ярко выраженным действиям памяти, воображения и движениям тела, которые называются *произвольными,* и вызывает их.

Движения тела могут быть двух родов: *автоматические* и *произвольные. Автоматические движения* — это те, которые видимым образом возникают из механизма тела. Они называются *автоматическими* из-за их сходства с движениями *автоматов,* или машин, первопричина движения которых лежит в них самих. К этому роду относятся движения сердца и перистальтические движения кишечника. *Произвольные движения* — это те, которые возникают из идей и аффектов и которые, следовательно, относятся к духу; непосредственно предшествующее им состояние духа, или идей и аффектов, называется *волей,* как это отмечено в последнем параграфе. Таковы действия ходьбы, движения рук, речи и т. п., когда на них обращают внимание и они выполняются с ясно выраженным намерением.

Все это можно считать кратким изложением главных тем, рассматриваемых в первой части данных размышлений. Эти темы настолько переплетены друг с другом, что трудно или даже невозможно начинать где-либо на пустом месте или так, чтобы полностью следовать от data к quaesita, от вещей известных

к неизвестным. Я попытаюсь сделать это, насколько могу, и с этой целью буду соблюдать следующий порядок.

Во-первых, я изложу общие законы, в соответствии с которыми возникают ощущения и движения и порождаются наши идеи.

Во-вторых, я рассмотрю каждое из ощущений и движений в отдельности и исследую, насколько соответствующие явления поясняют вышеизложенные общие законы и в свою очередь поясняются ими.

В-третьих, я перейду подобным же образом к конкретным явлениям идей, или рассудка, аффекта, памяти и воображения, применяя к ним то, что ранее было изложено.

Наконец, я попытаюсь дать конкретную историю и анализ шести типов интеллектуальных удовольствий и страданий, а именно: воображения, честолюбия, эгоизма, симпатии, теопатии и морального чувства.

ОБЩИЙ ВЗГЛЯД НА УЧЕНИЕ О ВИБРАЦИЯХ И УЧЕНИЕ ОБ АССОЦИАЦИИ [ИДЕЙ]

ГЛАВА I

СОДЕРЖАЩАЯ ОБЩИЕ ЗАКОНЫ, В СООТВЕТСТВИИ С КОТОРЫМИ СОВЕРШАЮТСЯ ОЩУЩЕНИЯ И ДВИЖЕНИЯ И ПОРОЖДАЮТСЯ НАШИ ИДЕИ

Главная цель, которую я преследую в нижеследующей главе, состоит в том, чтобы объяснить, установить и применить учение о *вибрациях,* а также учение об *ассоциации* [идей]. Первое из этих учений выведено из соображений относительно того, как совершаются ощущения и движения, которые высказаны сэром Исааком Ньютоном в конце его «Начал», а также в вопросах, приложенных к его «Оптике» [2]; второе — из того, что г-н Локк [3] и другие изобретательные люди, жившие после него, разработали относительно влияния *ассоциации* на наши мнения и привязанности (affectations) и ее использования для точного и определенного объяснения тех явлений, которые обычно обобщенным и неопределенным образом относят за счет власти привычки и традиции.

На первый взгляд может показаться, что учение о *вибрациях* не имеет никакой связи с учением об *ассоциации;* однако если в действительности обнаружится, что эти учения содержат в себе законы соответственно телесных и духовных сил, то они должны быть связаны друг с другом, поскольку связаны друг с другом тело и дух. Можно ожидать, что *вибрации* должны заключать в себе *ассоциацию* как свое следствие, а

ассоциация должна указывать на *вибрации* как на свою причину. В данной главе я попытаюсь проследить и выявить это взаимоотношение.

Представляется, что правильный метод рассуждения заключается в том, чтобы на основе некоторых отобранных, четко определенных и точно доказанных явлений открыть и установить общие законы действия, оказывающие влияние на рассматриваемый предмет, а затем объяснить и предсказать другие явления при помощи этих законов. Таков метод анализа и синтеза, рекомендованный сэром Исааком Ньютоном и применявшийся им.

Я не смогу с какой-либо точностью выполнить то, что читатель может ожидать от такого рода исследования в отношении учения о *вибрациях* и учения об *ассоциации* и их общих законов из-за большой сложности, широты и новизны предмета. Однако я попытаюсь наилучшим доступным мне образом набросать очерк, который поможет будущим исследователям.

Раздел I

Учение о вибрациях и его применение для объяснения ощущений

Положение I. Белое мозговое (medullary) *вещество головного мозга, спинного мозга и нервов, отходящих от них, служит непосредственным орудием ощущения и движения.*

В этих замечаниях под словом *мозг* я понимаю все, что заключено в полости черепа, т. е. cerebrum, или мозг в прямом смысле этого слова, cerebellum и medulla oblongata.

Представляется, что это положение достаточно доказано в работах врачей и анатомов: строением и функциями органов человеческого тела, экспериментами на живых животных, симптомами болезней и анатомированием мертвых тел. Представляется, что чувствительность и сила движения передаются по всем частям тела в их естественном состоянии от головного и спин-

ного мозга по нервам. Нервы всюду выходят из собственно мозговой, некорковой (cortical), части мозга и сами состоят из белого мозгового вещества. Когда нервы какой-либо части тела перерезаны, перевязаны или сжаты в значительной степени, функции этой части тела либо полностью прекращаются, либо серьезно нарушаются. Когда спинной мозг сжат из-за сдвига позвонков спины, все те органы и части тела, нервы которых выходят из-под места вывиха, парализуются. Когда нанесено какое-либо значительное повреждение мозговому веществу головного мозга, ощущение, произвольное движение, память и интеллект либо полностью теряются, либо серьезно ухудшаются, а если повреждение очень серьезно, то это немедленно распространяется также на жизненно важные движения, т. е. на движения сердца и органов дыхания, что вызывает смерть. Но это не относится в равной степени к корковому веществу головного мозга, а может быть, и вообще не относится к нему, если только повреждения, нанесенные ему, не распространяются на мозговое вещество. При вскрытиях после апоплексических ударов, параличей, эпилепсий и других расстройств, поражающих ощущения и движения, обычно находят какое-либо большое расстройство в головном мозгу от опухолей, крови, гноя или сыворотки, отложившихся в мозгу или в его желудочках, и т. д. Представляется, что всего сказанного достаточно в качестве основных доказательств. Конкретные причины возникновения некоторых из этих явлений с более определенными доказательствами будут представлены в ходе дальнейших рассуждений.

Положение II. Белое мозговое вещество головного мозга является также непосредственным орудием, при помощи которого идеи представляются уму, или, другими словами, если совершаются какие-либо изменения в этом веществе, то соответствующие им изменения совершаются в наших идеях, и наоборот.

Свидетельства в пользу этого положения также заимствуются из работ врачей и анатомов, но особенно из тех частей этих работ, которые касаются способностей

памяти, внимания, воображения и т. п., а также умственных расстройств. Отсюда достаточно ясно, что совершенство наших умственных способностей зависит от совершенства этого вещества; что все повреждения, наносимые ему, соответственно нарушают последовательность идей и что нельзя восстановить их нормальное течение до тех пор, пока такие повреждения не устранены. Яды, спиртные напитки, наркотики, нервные возбуждения, удары по голове и т. п. — все, очевидно, поражают ум, сначала повреждая мозговое вещество. А очищения, покой, лекарство, время и т. п. — все, очевидно, восстанавливают дух до его прежнего состояния, ликвидируя воздействие вышеупомянутых факторов. Однако в ходе дальнейших рассуждений будет предложено все больше и больше определенных свидетельств в пользу этого положения.

Положение III. Ощущения остаются в уме на короткое время после того, как ощущаемые объекты удалены.

Это совершенно очевидно в отношении ощущений, запечатленных в глазах. Так, можно привести слова сэра Исаака Ньютона: «Если горящий уголь проворно вращать по кругу, постоянно повторяя вращения, весь круг покажется огненным; причина этого состоит в том, что ощущение угля в нескольких местах этого круга остается запечатленным в средоточии ощущений (sensorium), пока уголь не вернется на то же самое место. И так в быстрой последовательности цветов (а именно красного, желтого, зеленого, голубого и пурпурного, упомянутых в опыте, к которому относится данный отрывок) впечатление от каждого цвета остается в средоточии ощущений до тех пор, пока не завершен оборот всех цветов и пока первый цвет не возвращается снова. Поэтому впечатления от всех последовательных цветов одновременно находятся в средоточии ощущений и вызывают ощущение белого (цвета)» («Опт[ика]», ч. I, стр. 2, эксперимент 10).

Таким же образом, когда перед глазами какого-либо человека в течение длительного времени находилась свеча, окно или какой-либо другой ясный и четко

очерченный предмет, он может воспринимать очень ясное и точное изображение этого предмета, оставшееся в средоточии ощущений, в воображении или уме (ибо я считаю эти выражения эквивалентными, приступая к данным исследованиям) в течение некоторого времени после того, как он закрыл глаза. По крайней мере это часто происходит с теми лицами, которые с осторожным вниманием относятся к таким вещам; ибо указанного явления не замечают не только те, кто совершенно невнимателен; слишком серьезное желание и внимание тоже не дают ему возникнуть, создавая иное состояние ума или воображения.

К этим же явлениям можно отнести и то, которое упоминается сэром Исааком Ньютоном в его «Оптике» (вопрос 16): «Когда человек в темноте нажмет пальцем на какой-либо угол глаза и повернет глаз в сторону от пальца, он увидит цветной круг, подобный тому, который можно видеть на перьях хвоста павлина. И это явление продолжает сохраняться примерно секунду, в то время как глаз и палец остаются неподвижными». Следовательно, ощущение продолжает существовать в уме примерно секунду после того, как перестает действовать причина, его вызвавшая.

Такое же сохранение ощущений наблюдается и в ухе. Ибо звуки, которые мы слышим, отражаются расположенными рядом предметами и вследствие этого состоят из различных звуков, следующих друг за другом с разными интервалами во времени, соответствующими расстояниям до этих нескольких предметов, отражающих звуки; однако это не приводит к путанице или видимой сложности звучания, если только расстояния до указанных предметов, отражающих звуки, не очень значительны, как, например, в просторных помещениях. Еще менее способны мы различать последовательные колебания воздуха даже в самых низких звуках.

Что касается чувств вкуса и запаха, то, кажется, нет никаких ясных и прямых свидетельств в пользу сохранения вкусовых и обонятельных ощущений после удаления соответствующих предметов. Однако аналогия склоняет нас к мысли о том, что они должны быть

похожими в этом на чувства зрения и слуха, хотя их сохранение не может быть отчетливо воспринято ввиду его краткости или по каким-либо другим обстоятельствам. Ибо следует полагать, что ощущения настолько аналогичны друг другу и совместно зависят от головного мозга, что все свидетельства в пользу сохранения ощущений в каком-либо одном чувстве распространяются на остальные. Таким образом, все пять внешних чувств можно считать разновидностями одного; вкус весьма близок к осязанию (feeling), запах — к вкусу, а зрение и слух — друг к другу. Все эти аналогии будут выявлены, когда мы перейдем к рассмотрению каждого из чувств в отдельности.

В чувстве осязания сохранение ощущения тепла после удаления нагретого тела, а также жгучей боли после нанесения раны представляются явлениями такого же рода, как и отмеченные в случае с глазом и ухом.

Однако бóльшая часть ощущений этого чувства напоминает ощущения вкуса и запаха и исчезает, как только удаляются соответствующие предметы.

Положение IV. Внешние предметы, запечатленные во внешних чувствах, вызывают сначала в нервах, в которых они запечатлены, а затем в головном мозгу вибрации малых и, можно даже сказать, бесконечно малых мозговых частиц.

Эти вибрации представляют собой движение назад и вперед малых частиц; они такого же рода, как и колебания маятников и дрожание звучащих тел. Следует полагать, что они должны быть чрезвычайно краткими и малыми, чтобы не иметь ни малейшей возможности потревожить или сдвинуть все тело нервов или головного мозга. Ибо полагать, что сами нервы должны вибрировать как музыкальные струны, является в высшей степени абсурдным; это никогда и не утверждалось сэром Исааком Ньютоном или кем-либо из тех, кто [правильно] понял его учение о том, что ощущения и движения совершаются посредством *вибраций.*

Подобным же образом мы должны предположить, что вибрирующие частицы являются частицами низ-

шего порядка, а не теми самыми большими частицами, от которых, по мнению сэра Исаака Ньютона, зависят реакции в химии и цвета природных тел. Отсюда в данном положении я определяю вибрирующие частицы мозга как *бесконечно малые*.

Что внешние предметы вызывают вибрационные движения в мозговом веществе нервов и головного мозга (которое является непосредственным орудием ощущения в соответствии с первым положением), явствует из сохранения ощущений, упомянутых в III [положении]; ибо ни одно движение, кроме вибрационного, не может сохраняться в какой-либо части тела [даже] в течение кратчайшего промежутка времени. Внешние предметы, будучи телесными, могут воздействовать на нервы и головной мозг, которые тоже телесны, только запечатлевая движение в них. Вибрационное движение может продолжаться в течение короткого времени в малых мозговых частицах нервов и головного мозга, не тревожа их, и после короткого промежутка времени оно прекратится; тем самым оно будет соответствовать вышеупомянутому краткому сохранению ощущений; и, кажется, нет никаких других видов движения, которые могли бы ему соответствовать.

Вывод. Так как это положение выводится из предыдущего, то если его можно было бы установить на основе независимых первопричин (о чем я буду говорить в следующем положении), предыдущее можно было бы вывести из него. И на основе этого предположения был бы дан довод в пользу сохранения ощущений после удаления предметов, их вызывающих, что распространялось бы на внешние чувства осязания, вкуса и запаха таким же образом, как и на внешние чувства зрения и слуха.

Положение V. Вибрации, упомянутые в последнем положении, возбуждаются, распространяются и поддерживаются частично эфиром, т. е. очень тонкой и эластичной жидкостью, частично же единообразием, непрерывностью, мягкостью и активными силами

мозгового вещества головного мозга, спинного мозга и нервов.

Это положение является главным образом доказательством и объяснением предыдущего и соответственно могло бы быть в него включено. Но так как оно имеет огромное значение для данного предмета, я счел за лучшее предоставить ему отдельное место и уделить особое внимание.

Прежде чем я приступлю к доказательству этого положения, будет уместно предпослать ему своего рода объяснение относительно эфира и только что упомянутых свойств мозгового вещества.

Сэр Исаак Ньютон предполагает, что очень тонкая и эластичная жидкость, которую он называет *эфиром,* для того чтобы удобно было рассуждать о ней, используя присвоенное ей название, проникает сквозь поры грубых тел, а также сквозь открытые пространства, где нет материи. Он также предполагает, что она более разрежена в порах тел, чем в открытых пространствах, в мелких порах и плотных телах, чем в крупных порах и разреженных телах, и что ее плотность увеличивается по мере удаления от грубой материи, так что, например, она выше на расстоянии одной сотой дюйма от поверхности любого тела, чем на его поверхности, и т. д. Действием указанного эфира он объясняет силы гравитации и сцепления, притяжения и отталкивания наэлектризованных тел, взаимные влияния тел и света друг на друга, действие и передачу тепла, а также возникновение ощущения и движения у живых существ. В своих наблюдениях я касаюсь только последнего, но читатель может узнать, что́ полагал сам сэр Исаак Ньютон относительно существования этого эфира и свойств и способностей, которые он ему приписал в последнем параграфе своих «Начал», в вопросах, приложенных к его «Оптике», и в письме г-ну Бойлю [4], опубликованном недавно в «Жизни Бойля». Что касается меня, то я не удовлетворяюсь тем, что полностью разделяю его мысли в связи с данным предметом. Я добавлю кое-что, заимствованное частично из его работ, частично из моих собственных наблюдений

относительно существования и свойств указанного эфира.

Поскольку термометр, находящийся в пустоте, меняет свои показания при изменении температуры помещения, в котором он находится, в той же степени, как и другой, окруженный воздухом, и поскольку малые части горячих тел, вероятно, вибрируют взад и вперед и благодаря этой вибрации поддерживают тепло в течение определенного времени, — то можно предположить, что некое тонкое вещество остается после того, как воздух выкачан, и что тепло передается термометру, подвешенному в пустоте, вибрационными движениями этого вещества (см. «Оптика», вопрос 18).

О большей плотности эфира на некотором расстоянии от тел, чем на их поверхности, можно заключить из различных явлений, объясняемых этим предположением; можно также утверждать, что данные явления суть вероятные доказательства существования эфира (см. «Оптика», вопросы и письмо к г-ну Бойлю).

Большая тонкость и эластичность эфира могут быть выведены из движений планет и быстрого распространения света, если исходить из предположения, что эфир существует, содействует распространению света и участвует в образовании силы притяжения. А из его большой эластичности мы можем заключить, что он чрезвычайно чувствителен к колебаниям и толчкам, так же как и обычный воздух (см. «Оптика», вопросы).

Поскольку грубые тела, которые находятся на поверхности земли, испускают частицы воздуха, составляющие тонкую, эластичную жидкость, обладающую большой силой в осуществлении обычных действий природы, представляется правомерным ожидать, что маленькие частицы тел должны соответственно испускать разреженный воздух, т. е. эфир, который равным образом может играть большую роль в тонких взаимодействиях маленьких частиц тел друг с другом. Испускание пахучих частиц, свет, магнитные и электрические потоки могут также служить некоторым доводом в пользу предположения о существовании эфира. Более того, разумно ожидать, что он обладает отталкивающей силой в отношении испускающих его тел и по той же

самой причине его частицы могут отталкиваться друг от друга. Поэтому он может быть эластичным, сжимаемым и способным воспринимать вибрации в силу последней причины, а в силу первой может быть разреженнее внутри пор тела, чем в больших открытых пространствах, и становиться более плотным по мере увеличения расстояния от грубой материи. Правда, наш воздух около земли плотнее, чем в более высоких сферах, но это имеет место благодаря его силе притяжения, которая преодолевает его способность к расширению. Если мы предположим, что сила притяжения эфира очень мала, а его эластичность, или способность к расширению и отталкиванию, очень велика — а оба эти предположения могут быть высказаны, если мы все это вообще признаем в духе предложений, выдвинутых сэром Исааком Ньютоном, — то его плотность может увеличиваться по мере удаления от грубой материи и быть гораздо меньшей в порах тел, чем в открытых пространствах, лишенных грубой материи. Поэтому мы можем предположить, что даже воздух, остающийся в больших порах таких тел, которые отталкивают его частицы, будет более разреженным, чем обычный внешний воздух.

Предположим, наконец, что нет никакого прямого доказательства существования эфира со всеми этими его свойствами; все же если он послужит объяснению и толкованию большого числа разнообразных явлений, то это явится косвенным доказательством, свидетельствующим в его пользу. Так, мы допускаем, что ключ к шифру является правильным, когда он полностью раскрывает шифр; тот, кто занят расшифровкой, судит о приближении к правильному ключу в той мере, в какой он продвигается в объяснении шифра; и это имеет место вообще без какого бы то ни было прямого доказательства. И так же как ложные и несовершенные ключи, которые появляются у расшифровывающего в процессе его поисков, подготавливают путь к открытию правильного и полного ключа, так и любая гипотеза, которая приемлема в той мере, в какой она объясняет значительное число фактов, помогает нам расположить эти факты соответствующим образом, вы-

явить новые и произвести experimenta crucis[5] для будущих исследователей. Правило, требующее отбрасывания ложного, являет собой очевидный и действенный пример, показывающий, как можно приходить с точностью и определенностью к правильному выводу из ложной посылки; а в том, чтобы исходить из предположений, заключается суть алгебры.

Мы переходим теперь к рассмотрению единообразия и непрерывности белого мозгового вещества головного мозга, спинного мозга и нервов. Это совершенно очевидно для глаза, если только он может быть судьей в этом вопросе. Белое мозговое вещество представляется всюду единообразным и похожим на себя во всем головном мозгу, спинном мозгу и нервах; и хотя корковое вещество перемешано с мозговым как в головном, так и спинном мозгу и, может быть, в нервных узлах и нервных сплетениях, все же представляется, что связь любой части мозгового вещества с каждой другой нигде не нарушается вмешательством коркового вещества. Нет ни одной части мозгового вещества, которая была бы отделена от остальной массы, но все они составляют единое непрерывное белое тело; так что если мы предположим, что вибрации способны распространяться свободно по этому телу в силу его единообразия, то они должны охватывать все тело, в какой бы части они ни были первоначально возбуждены, в силу его непрерывности.

Можно также полагать, что чрезвычайно малая величина сосудов, из которых состоит мозговое вещество, объясняется его единообразием и непрерывностью. Все анатомы и физиологи предполагают, что указанные сосуды начинаются из сосудов коркового вещества, причем правильность этого предположения подтверждается аналогией с другими частями тела. И из той же самой аналогии следует, что они должны быть меньше тех сосудов, из которых они начинаются. Но сосуды коркового вещества, будучи более тонкими, слишком малы, чтобы позволять производить самые тонкие инъекции, и самые лучшие хирурги никогда не проникали далее сосудов коркового вещества более грубого порядка. Поэтому мы вполне можем предположить, что мозговое

вещество состоит из ткани сосудов столь малых и правильных, что она может вообще не иметь в себе пустоты или промежутков, достаточных для прерывания или нарушения вибраций эфира и сопутствующих им колебаний малых мозговых частиц, переданных через это вещество таким образом, который будет описан ниже.

Мягкость мозгового вещества равным образом очевидна внешним чувствам и является естественным следствием чрезвычайно малой величины составляющих его сосудов и жидкостей, циркулирующих через них.

Если мы признаем вышеизложенное мнение о единообразном непрерывном строении мозгового вещества, то из него последует, что нервы являются скорее сплошными (solid) капилламентами (capillaments), как утверждает сэр Исаак Ньютон, а не небольшими трубками, как утверждает Бургав (Boerhaave) [6]. И к тому же самому заключению можно прийти, если признать учение о вибрациях. Легче представить себе, что вибрации, которые описываются в дальнейшем, распространяются по сплошным капилламентам, столь единообразным по своему строению, что они являются прозрачными, если их брать по одному, чем по полым трубкам. По тем же самым причинам учение о вибрациях вряд ли позволит нам предположить, что головной мозг является железой в прямом смысле этого слова, ибо деформация ткани, требуемая в железе, представляется несовместимой со свободным распространением вибраций. Не можем мы также делать вывод о том, что мозг является железой, исходя из большого количества крови, направляемого ему сердцем. Правда, это, вероятно, требуется ввиду важных функций роста, питания, ощущения и движения, которые совершенно очевидно выполняются головным мозгом. Но эти функции можно так же легко объяснить при помощи предложенной здесь гипотезы, как и гипотезы о выделении железами особой жидкости, называемой нервной жидкостью, жизненными духами (animal spirits) и т. п. Одновременно я не могу не признать, что многие или даже большинство положений в учении

Бургава о строении и функциях головного мозга являются прекрасными, правильными и полезными. И может быть, даже учение о секреции желез, соответствующим образом измененное, не является несовместимым с учением о вибрациях.

Сэр Исаак Ньютон полагает, что нервы, взятые в отдельности, являются прозрачными, ибо в противном случае они не могут быть достаточно единообразны для свободной передачи вибраций в головной мозг и от него, поскольку в соответствии с его теорией непрозрачность любого тела есть показатель того, что его поры столь велики и неправильны, что они нарушают и прерывают вибрации эфира. По той же причине мы должны предположить, что волоконца мозгового вещества головного мозга, взятые в отдельности, прозрачны. И это соображение может склонить к мысли о том, что при параличах бесконечно малые сосуды волоконец головного мозга и капилляменты нервов настолько затемнены, что делают эти волоконца и капилляменты белыми и непрозрачными подобно волосам в старости или роговой оболочке глаза.

Поскольку pia mater [мозговая оболочка] с ее кровеносными сосудами входит в промежутки нескольких складок головного мозга, можно подозревать, что она проникает не только в корковое вещество, но и в мозговое с его несколькими понижающимися порядками сосудов и, следовательно, разделяет и подразделяет мозговое вещество на различные крупные и мелкие участки. Можно по крайней мере утверждать, что такое распределение pia mater будет во многом аналогично распределению клеточной оболочки (cellular membrane) через систему мышц, их отдельных частей, волокон и волоконец. Когда мы можем разумно предположить, что pia mater настолько ослаблена во всех этих ее процессах, что мозговое вещество может все еще оставаться достаточно единообразным для свободного распространения вибраций, или если и будет какая-либо незначительная задержка или ограничение на некоторых участках из-за какого-то чрезвычайно малого разрыва, возникающего под влиянием проникновения pia mater между некоторыми участками, то,

насколько мне кажется, это даже лучше будет соответствовать данной теории, чем абсолютная и совершенная непрерывность, предположенная ранее. Разумно также полагать, что нервы различных органов и частей тела имеют бесчисленные связи друг с другом в головном мозгу, в нервных узлах (каждый из которых является, по мнению Уинслоу (Winslow)[7], как таковой, небольшим головным мозгом) и даже в нервных сплетениях и что многие явления, особенно симпатические, можно вывести из этих связей. Но поскольку представляется невозможным проследить указанные связи анатомически из-за огромной мягкости головного мозга, мы должны удовлетвориться такими догадками, которые подскажут нам явления, испытывая их одну за другой и признавая в данный момент те, которые в целом представляются совместимыми друг с другом, пока не получим новых знаний. Та же или даже еще бо́льшая неизвестность сопутствует всем исследованиям об использовании конкретных участков и выпуклостей мозгового вещества головного мозга.

Наконец, мы приходим к рассмотрению того, какие активные свойства могут принадлежать указанным малым частицам мозгового вещества, т. е. малым частицам, которые составляют либо конечные сосуды данного вещества, либо жидкость, которая циркулирует в этих конечных сосудах. В общепринятом учении относительно свойств нервной системы утверждается, что жидкость, выделяемая мозговым веществом и циркулирующая через него, обладает очень высокой активностью, и это может быть так, хотя проба (taste) мозгового вещества диких животных не открывает этой активности. Ибо свойство запечатлевать вкус, кажется, заключается в частицах гораздо более крупных, чем те, которые мы здесь рассматриваем. И достаточно очевидно, что многие яды минерального, растительного и животного происхождения обладают самыми активными свойствами, скрывающимися за пресным или по крайней мере слабо выраженным вкусом (savour). Тот факт, что некоторые свойства притяжения или отталкивания или скорее оба они на разных расстояниях заключаются в малых частицах мозгового вещества, вряд

ли может быть подвержен сомнению после столь многочисленных примеров и доказательств, приведенных сэром Исааком Ньютоном, о притягивающих и отталкивающих силах в малых частицах различных тел («Оптика», вопрос 31); Ньютон понимал под притяжением и отталкиванием простую математическую тенденцию к сближению и удалению, какова бы ни была причина — толчок, давление, нечто неизвестное или даже, если нет вообще никакой физической причины, непосредственное действие божества. Не невероятно также, что малая величина частиц мозгового вещества, возможно, увеличивает их активность по отношению к их массе в соответствии с предположением сэра Исаака Ньютона относительно частиц эфира. Это может быть далее выведено из характера указанных притяжений и отталкиваний, ибо если они представляются некоей обратной расстоянию силой, то мы можем заключить, что только самые ближайшие части больших частиц будут заметно активны, а более отдаленные части будут препятствовать их действиям, в то время как малые частицы, обладая почти такими же активными силами и гораздо меньшей материей, которую необходимо двигать, будут в целом более активны по отношению к своей массе, чем большие. Если мы, далее, предположим, что частицы жидкостей, которые циркулируют через конечные сосуды мозгового вещества, меньше частиц, составляющих эти сосуды, то они тоже будут более активными. И таким образом, мы, кажется, приблизились ко всему, что правдоподобно в общепризнанных учениях относительно нервной жидкости и жизненных духов, которые считают то одними и теми же, то разными вещами; и все аргументы, которые Бургав привел в доказательство своей гипотезы о выделении железой очень тонкой жидкости в мозгу, можно согласовать с ньютоновской гипотезой о вибрациях.

Попытавшись, таким образом, утвердить наши понятия относительно эфира и установить наши доказательства в пользу его существования и свойств, а также в пользу единообразия, непрерывности, мягкости и активных сил мозгового вещества, мы переходим,

далее, к исследованию того, каким образом они могут служить для объяснения или выявления вибраций мозговых частиц, о которых было сказано в предыдущем положении.

Во-первых, мы должны представить себе, что, когда внешние предметы запечатлены в чувствительных нервах, они возбуждают вибрации в эфире, находящемся в порах этих нервов, посредством взаимных действий, возникающих между данными предметами, нервами и эфиром. Ибо представляется, что между ними существуют взаимные действия всех видов, осуществляющиеся во всех внешних чувствах, хотя эти действия носят различный характер в различных внешних чувствах. Так, представляется, что свет воздействует как на глазной нерв, так и на эфир и что результаты его воздействия на эфир передаются глазному нерву и наоборот. И то же самое можно наблюдать в отношении трения кожи, вкуса, запахов и звуков. Толчок, притяжение или любое другое действие предмета воздействует как на нервы, так и на эфир; они в свою очередь воздействуют друг на друга и даже на предмет или на само впечатление в большинстве или во всех случаях так, что изменяют или модифицируют его. И можно предполагать, что в результате всех этих действий в целом создается такое сжатие или увеличение плотности в эфире, которое должно возбудить вибрацию его частиц, подобно тому как в воздухе возбуждаются вибрации при выстреле из пушки, ударах грома или в каком-либо другом случае, вызывающем неожиданное и бурное сжатие в нем.

Во-вторых, мы должны представить себе, что возбужденные таким образом в эфире вибрации возбудят в свою очередь в малых частицах мозгового вещества чувствительных нервов одновременные вибрации таким же образом, как вибрация воздуха при возникновении звука возбуждает во многих правильных телах соответствующие вибрации или колебания. И здесь следует полагать, что единообразие, мягкость и активные силы мозгового вещества должны рассматриваться как необходимые предварительные условия и помощники. Отсутствие единообразия в мозговом веществе влекло

бы за собой подобное же отсутствие единообразия в эфире, содержащемся в нем. Его твердость, если бы она распространялась также и на его частицы, привела бы к неспособности к дрожательным движениям в малых частицах этих частиц, т. е. в бесконечно малых частицах, рассмотренных в этом и в предыдущем положениях. А отсутствие активных сил в этих частицах привело бы к тому, что возбужденные в них движения преждевременно угасли бы.

Действительно, можно предположить, что лучи света возбуждают вибрации в малых частицах глазного нерва путем прямого и непосредственного действия. Ибо представляется вероятным на основе перемежающихся фаз легкой передачи и отражения, что лучи света сами возбуждаются очень тонкими вибрациями и, следовательно, сами должны их передавать прямо и непосредственно частицам зрительных нервов. И можно также полагать, что частицы, обладающие вкусом и запахом, возбуждаются особыми вибрациями и передают их прямо и непосредственно малым частицам соответственно вкусовых и обонятельных нервов, а также лежащему между ними эфиру. На основе этого предположения можно сделать вывод, что следует полагать, что вибрации эфира регулируют и поддерживают вибрации частиц, а не возбуждают их первоначально.

В-третьих. Вибрации, возбужденные таким образом в эфире и в частицах чувствительных нервов, будут распространяться вдоль этих нервов до головного мозга. Ибо эфир, находящийся в мозговом веществе, обладая единообразной плотностью из-за малой величины пор мозгового вещества и единообразия его строения, отмеченного ранее, позволит возбужденным таким образом вибрациям свободно пройти через себя. И то же самое единообразие наряду с непрерывностью, мягкостью и активными силами мозгового вещества будет далее способствовать свободному распространению этих вибраций, поскольку из указанных свойств следует, что частицы, последними получившие колебания, могут легко передать свои вибрации или колебания подобно расположенным и равным смежным частицам без

перерыва и почти без какого-либо уменьшения силы. Это свободное распространение вибраций вдоль нервов может быть проиллюстрировано и подтверждено подобным ему свободным распространением звуков вдоль водной поверхности, которое иногда наблюдается тихими, спокойными ночами.

В-четвертых, вибрации, описанные здесь, могут совершаться только в мозговом веществе или по крайней мере они только слабо и несовершенно распространяются на соседние органы ввиду разнородности и большей твердости этих последних. В результате первого [явления] эфир будет иметь разную плотность, и в некоторых случаях может произойти почти разрыв или нарушение его непрерывности, а в результате второго частицы будут неспособны воспринимать и передавать вибрации; и мы можем предположить на основе обоих [явлений] в соответствии с тем, что уже было сказано, что только небольшие вибрации, и притом нерегулярные, гасящие друг друга, начнут появляться в непосредственно прилегающих органах и затухнут там же, не распространяясь далее. Это несколько напоминает подобное же явление в звуках, когда они гораздо скорее теряются над неровными поверхностями, чем над гладкими; и в особенности они гораздо больше теряют свою силу над неровностями поверхности земли, чем над гладкой поверхностью спокойной воды. Однако здесь необходимо сделать одно исключение в отношении волокон мышц и оболочек, в которые вибрации эфира и мозговых частиц, по-видимому, распространяются с большой свободой и силой, как мы увидим позднее. Это, возможно, может служить доводом в пользу мнения Бургава, что мышечные волокна являются простыми созданиями конечных нервов.

В-пятых, как только вибрации вступают в головной мозг, они начинают свободно распространяться во всех направлениях по всему мозговому веществу; при этом сила их уменьшается пропорционально количеству возбужденной ими материи, так же как и в звуках, т. е. в обратном удвоенном отношении расстояния от того места, где чувствительный нерв, подверженный вибрации, входит в головной мозг. Или если мы предполо-

жим, что pia mater создает небольшие разрывы в мозговом веществе при посредстве происходящих в ней процессов, как было указано выше, то мы должны также предположить, что вибрации, которые распространяются вдоль какого-либо чувствительного нерва, воздействуют на тот участок головного мозга, который соответствует этому чувствительному нерву, больше, а на другие участки меньше, чем в соответствии с этой пропорцией.

В-шестых, поскольку вибрации, или возвратно-поступательные движения, малых частиц каждого нерва совершаются вдоль нерва, они должны входить в головной мозг в том же самом направлении и могут в незначительной мере сохранить отношение к этому направлению на больших расстояниях в головном мозгу, особенно если этому будет благоприятствовать структура нервных волоконец в головном мозгу. Отсюда следует, что одни и те же части головного мозга можно заставить вибрировать в разных направлениях в соответствии с разными направлениями нервов, по которым поступают вибрации.

И таким образом, представляется, что, признавая существование и тонкость эфира, а также свойства мозгового вещества, предположенные здесь, можно дать вероятное описание того, как вибрации, о которых утверждается в последнем положении, могут быть возбуждены в чувствительных нервах и распространены оттуда по всему мозговому веществу, и только по нему. А соответствие этого положения последнему и их обоих самым разнообразным явлениям, что будет замечено в ходе данных наблюдений, может рассматриваться как некоторое доказательство справедливости обоих.

Да будет также позволено заметить, что если признать, что ощущение вызывается вибрационными движениями мозговых частиц, то вследствие этого необходимо признать существование тонкой эластичной жидкости как единственного средства, которое можно представить себе для их возникновения и свободного распространения, с тем чтобы объяснить явления внешнего чувства, движения и идей, и, напротив, если

существование такой тонкой и эластичной жидкости, как эфир, описанный сэром Исааком Ньютоном, может быть установлено на основе самостоятельных первопричин, то можно разумно предположить, что она проникает в поры мозгового вещества, как бы малы они ни были, таким же образом, как воздух проникает в более крупные отверстия и поры, и, подобно воздуху, как сама возбуждается вибрациями от самых разнообразных причин, так и передает их мозговым частицам. Вследствие этого мы можем вывести либо предложенное здесь учение о вибрациях из рассмотрения эфира, либо существование эфира из учения о вибрациях в соответствии с тем, что из них может быть установлено первым.

Некоторый свет на одно или оба эти положения может быть также пролит несколькими природными явлениями, что может служить доказательством справедливости указанных положений, как я попытаюсь показать в следующих замечаниях.

1. Выделение тепла в природных телах, вероятно, сопровождается вибрациями малых частей. Это можно вывести из продолжительности и постепенного уменьшения выделения тепла, а также из того грубого общего соотношения, которое наблюдается между этой продолжительностью и плотностью нагретого тела. Ибо вибрационное движение будет сохраняться в течение некоторого времени, затухать постепенно и поддерживаться дольше, caeteris paribus [8], там, где много вибрирующих частиц, чем там, где их мало. Та же самая гипотеза хорошо подходит для объяснения разжижения, текучести, растворения и других изменений материи, которые вызывает тепло в различных телах в соответствии с их различной природой. И если мы, далее, примем во внимание, что все тела, соприкасающиеся друг с другом, в короткое время приходят к одному и тому же градусу тепла, т. е. к температуре окружающего воздуха, причем те, которые горячее, теряют нечто, а те, которые холоднее, нечто приобретают, и что воздух все же не является необходимым для передачи тепла, как следует из вышеупомянутого эксперимента сэра Исаака Ньютона с двумя термомет-

рами, — то на основе аргумента, несколько отличного от того, который выдвигался ранее относительно двух термометров, представится в высшей степени вероятным как то, что выделение тепла в телах сопровождается вибрационными движениями малых частей, так и то, что они передаются соприкасающимся с ними телам вибрациями тонкой жидкости; по крайней мере рассмотрение равенства температуры, к которому, как свидетельствуют все наблюдения, приходят все смежные тела, несколько прояснит этот аргумент. И в целом последует, что тепло в нас вызывается или сопровождается тонкими вибрациями мозгового вещества, которое является непосредственным орудием всех ощущений, и что некая тонкая жидкость имеет отношение к возникновению этого действия. И то, что таким образом доказано в отношении тепла, может по аналогии считаться справедливым в отношении всех других ощущений.

2. Свет так тесно связан с теплом, что мы должны предположить, что аргумент, основанный на аналогии, особенно силен по отношению к нему; но, кроме того, у нас есть и самостоятельный аргумент в пользу существования в данном случае вибраций, а также передачи их тонкой жидкостью, если мы признаем гипотезу сэра Исаака Ньютона относительно причины перемежающихся фаз легкого отражения и передачи света, как я заметил выше.

3. Так как звуки вызываются толчками или вибрациями, возбужденными в воздухе содроганиями частей звучащих тел, они должны порождать вибрации в membrana tympani; и малые косточки в ухе, кажется, специально приспособлены благодаря своему расположению и мускулатуре для передачи этих вибраций отверстиям vestibulum, полукруглым каналам и cochlea, где расширяется слуховой нерв, т. е. самому нерву. И хотя эти вибрации грубы по сравнению с теми, которые, как мы должны предположить, происходят в самом эфире, все же они подкрепляют предположение о более тонких вибрациях эфира и могут служить их орудием таким же образом, как очень грубые возвратно-поступательные движения тел в воздухе, по наблюдениям,

вызывают через сотрясение те более быстрые вибрации, из которых и состоит звук.

4. Мы также до некоторой степени готовы признать учение о вибрациях в животных функциях, исходя из предрасположения к тому, чтобы издавать звук при сотрясении, которое проявляется в некоторой степени почти во всех телах, поскольку это показывает, что предрасположение к вибрации является сильно распространенным и даже всеобщим в частицах более крупного порядка; вследствие чего можно гораздо легче себе представить, что такое же предрасположение может быть и у частиц более мелкого порядка, т. е. у тех бесконечно малых мозговых частиц, которые рассматриваются в этом и предыдущих положениях.

5. Взаимные притяжения и отталкивания, которые, по-видимому, существуют между всеми малыми частицами, также подтверждают это положение. Ибо, когда притяжения и отталкивания изменяются ввиду изменения расстояний между частицами, последние должны в течение некоторого времени колебаться взад и вперед, прежде чем смогут достичь своего прежнего равновесия.

6. Представляется, что эластичность происходит от взаимных притяжений и отталкиваний особого рода и является, очевидно, причиной вибраций в музыкальных струнах и многих других телах. Представляется также, что едва ли существует какое-либо тело, полностью лишенное эластичности. И таким образом, эластичность связана с учением о вибрациях различными способами.

7. Представляется, что токи (effluvia) электрических жидкостей имеют вибрационные движения, ибо они возбуждаются трением, постукиванием и теплом и возбуждают свет, звук и ощущение покалывания. Они также обладают отталкивающей силой в отношении друг друга, как частицы воздуха, и поэтому подобно последнему должны легко подвергаться вибрациям. Их движения вдоль пеньковых струн напоминают движения вдоль нервов при ощущении и мышечном сокращении, а их силы притяжения на конце этих струн напоминают те силы ощущений, которые заставляют

мышцы сокращаться. Так что электричество также различными способами связано с учением о вибрациях.

Итак, суммируем в одном параграфе то, что было сказано в предыдущих пяти: поскольку притяжения, вызываемые силой тяжести, электричеством, магнетизмом и сцеплением, а также отталкивания, которые сопутствуют последним трем, указывают нам на общее свойство природы в этом отношении, а именно что многие ее явления совершаются путем притяжений и отталкиваний и что можно ожидать, что они происходят также в малых частицах уменьшающегося порядка, а также в более грубых телах и в самых крупных частицах, эти тела составляющих, — то и толчки воздуха, дрожание звучащих тел, распространение звуков как в воздухе, так и вдоль соприкасающихся твердых тел, колебания эластических тел и явления электричества могут подобным же образом служить ключом и руководством к открытию и допускают предположения о том, что другие возвратно-поступательные движения, или вибрации, играют важную роль в совершении явлений природы.

Это не только не отрицается, но, наоборот, скорее подтверждается тем, что указанные принципы притяжения и отталкивания разного рода и вибрации зависят друг от друга и связаны друг с другом, поскольку это тоже согласуется с общим свойством природы, как наблюдается в теле, в духе, в науке вообще и в нескольких отраслях каждой науки в особенности. Представляется, что каждый орган, способность, первопричина и т. д., когда их в достаточной мере изучишь и разовьешь, распространяются в пределы других и, так сказать, заключают в себя и охватывают всех их. Так, магнетизм вмешивается в притяжение как тел на поверхности Земли, так и Луны к Земле; полярная сила (polar virtue) такого же рода, кажется, играет главную роль в формировании природных тел, особенно таких, части которых сцепляются в правильные фигуры; электричество тоже может распространяться, не будучи возбуждено трением или каким-либо иным способом, на небольшие расстояния и соединяться

с только что упомянутой полярной силой для того, чтобы заставить сцепляться части тел, притом в некоторых случаях сцепляться в правильные фигуры. Вскипание, которым сопровождается смешение кислот и щелочей и растворение некоторых тел в растворителях, брожение и гниение — все это общие принципы, обладающие очень большим влиянием, тесно связанные друг с другом и с ранее упомянутыми взаимными притяжениями и отталкиваниями и наделенные такой же неограниченной способностью распространяться, которая принадлежит определенным представителям мира растений и животных. Отталкивание, которое должно вызвать отбрасывание бесконечно малых корпускул, обладающих бесконечно большой скоростью, от всех тел Вселенной (явление, которое очень напоминало бы эмиссию света, частиц аромата, магнитный и электрический токи, а также образование воздуха и пара), могло бы вызвать притяжение всех крупных тел Вселенной друг к другу, а может быть и притяжения другого рода. Некоторые из этих корпускул, сталкивающиеся друг с другом в межпланетных пространствах, или другие взаимно отталкивающиеся корпускулы, находящиеся там по причинам, еще не открытым, могут образовать тонкую вибрирующую среду. Колебания этой среды, будучи распространенными на крупные тела Вселенной, могут до такой степени возбудить их малые части, что дадут их силам притяжения и отталкивания возможность проявить себя с большой энергией; испускание вышеупомянутых корпускул может быть частично вызвано притяжениями и последующими столкновениями малых частей, возбужденных таким образом; так что эластические корпускулы могут быть сброшены с этих малых частей с бесконечно большой скоростью. И не может служить основой для возражений против этих или других подобных предположений то обстоятельство, что мы не могли бы ни объяснить определенным образом, как осуществляется воздействие на эти вещи, ни установить каких-либо ограничений размерам уменьшающихся корпускул или их активным силам в отношении друг друга. При этом мы в своих рассуждениях попали бы в порочный круг

не в большей мере, чем когда мы утверждаем, что сердце и мозг или тело и дух зависят друг от друга и указанная зависимость необходима для их нормальной деятельности, — а это неопровержимые истины, как бы мы ни затруднялись дать им полное и окончательное объяснение. Однако, с другой стороны, не невозможно, что будущие поколения смогут разложить все действия тел друг на друга на несколько простых первопричин, делая такие предположения, которые будут подсказаны самими явлениями, а затем пытаясь воспроизводить их при помощи тех же явлений. По крайней мере именно на это можно надеяться, исходя из многочисленных легких и простых решений очень сложных проблем, которые были найдены в течение двух последних столетий.

Мы можем сделать следующие выводы из гипотезы о вибрациях в том виде, как она изложена в двух предыдущих положениях.

Вывод I. Вибрации мозговых частиц могут различаться между собой по следующим четырем признакам: по степени, роду, месту и линии направления. Вибрации различаются по степени в зависимости от того, более или менее они сильны, т. е. от того, что частицы, колеблясь взад и вперед, покрывают большее, меньшее или весьма малое пространство, т. е. от того, что впечатление от предмета более слабое или более сильное и, следовательно, более или менее сильно воздействует на мозговые частицы, либо прямо и непосредственно, либо опосредствованно, производя бо́льшую или меньшую степень сжатия в вибрации эфира. Вибрации различаются по роду в зависимости от того, более или менее они часты, т. е. более или менее многочисленны в один и тот же промежуток времени. Они различаются по месту в зависимости от того, на какой участок мозгового вещества головного мозга они в первую очередь воздействуют. И они различаются по линии направления в соответствии с тем, что они проникают в головной мозг по различным внешним нервам.

Вывод II. Величину каждого ощущения следует определять главным образом на основе вибраций,

которые происходят в мозговом веществе головного мозга; ибо те, которые возбуждаются в спинном мозгу и в нервах, по большей части столь незначительны по сравнению с только что упомянутыми, что ими можно пренебречь.

Вывод III. Вследствие этого головной мозг, выражаясь простым языком, можно считать вместилищем (seat) чувствительной души, или средоточия ощущений, у людей и всех тех животных, у которых мозгового вещества в нервах и спинном мозгу гораздо меньше, чем в головном мозгу; и это [именно так] даже на основе предположения, изложенного в первом положении, а именно что все мозговое вещество головного мозга, спинного мозга и нервов является непосредственным орудием ощущения и в равной степени связано с чувствительной душой, или средоточием ощущений. Но если бы существовало какое-либо основание считать, что первое положение не совсем верно и что спинной мозг и нервы являются только орудиями, подчиняющимися головному мозгу, так же как органы руки, глаза, уха и т. п. подчиняются им, а сам головной мозг — душе, то мы могли бы, безусловно, сделать вывод, что средоточие ощущений таких животных должно быть помещено в головном мозгу или даже в глубоко лежащих внутренних областях его. Наблюдаются такие явления, которые подтверждают правильность этого вывода, показывая, что, какие бы движения ни возбуждались в нервах, никакого ощущения не возникнет, если движение не проникнет в головной мозг и не захватит его. Так, если нерв зажат, то мы теряем чувство осязания в тех частях тела, к которым он ведет; человек, сосредоточившийся только на своих мыслях, не слышит звука хода часов, т. е. вибрации, возбуждаемые этим звуком в слуховом нерве, не могут проникнуть в головной мозг и захватить его из-за тех вибраций, которые уже его заняли; человек, который потерял часть тела, часто ощущает боль, которая, как ему кажется, исходит от ампутированной части тела, вероятно, потому, что область головного мозга, которая соответствует этой части тела, все еще затронута.

Если считать несомненным, что некоторые части мозговой системы были выделены из головного мозга, то мы склонны были бы полагать, что внешние части всего мозгового вещества служат орудием по отношению к внутренним. И с другой стороны, можно поставить вопрос, не будет ли в животных, имеющих змеевидную форму, в тех, головной мозг которых сравнительно мал, и во всех тех, кто относится к роду полипообразных, средоточие ощущений равномерно распределено по всему мозговому веществу или даже по всем живым частям тела. Я только намекаю на это, не осмеливаясь даже строить предположения, [и делаю это] единственно с целью побудить тех, у кого есть соответствующие возможности, тщательно исследовать указанные проблемы.

Вывод IV. Если мы допускаем существование эфира и его использование в акте ощущения, мысли и движения, как это можно вывести из двух предыдущих положений, сопоставленных со всем другим, что далее говорится в настоящих замечаниях в пользу учения о вибрациях, то мы можем сделать вывод, что эфир должен играть значительную роль в совершении многих других природных явлений; поэтому у нас будет достаточное основание попытаться узнать, насколько далеко можно следовать этому, не вступая в противоречие с фактами. Я усиленно рекомендовал бы это тем лицам, которые хорошо знакомы с явлениями электричества, особенно потому, что сам сэр Исаак Ньютон, чья великая осторожность и сдержанность в трудных и сомнительных вопросах достаточно известны, не поколебался утверждать, что силы электрических тел происходят от действия эфира (см. последний параграф «Начал»).

Примечание. Здесь, может быть, уместно заметить, что я, считая, таким образом, что ощущения вызывают вибрации, возбужденные в мозговом веществе, ни в коей мере не осмеливаюсь утверждать или подразумевать, что материя может быть наделена способностью к ощущению [9]. Во всех системах принято предполагать, что некоторые движения сопутствуют ощущению, поскольку материальные предметы должны своими

действиями запечатлевать некоторое движение в наших телах, и в особенности в той их части, которая теснее всего связана с средоточием ощущения, т. е. в мозговом веществе, в соответствии с первым и вторым предположениями. Поэтому я излагаю указанные предположения в том виде, как это установлено общим согласием врачей и философов, и, исходя из этой основы, перехожу к исследованию и определению некоторых вопросов более трудного характера, таких, как сложные проблемы, касающиеся ощущений, идей, движений и их взаимных влияний и отношений.

Следующий пример может это пояснить: установлено, что количество материи в телах всегда пропорционально их тяжести; поэтому мы можем сделать либо количество материи показателем тяжести, либо тяжесть показателем количества материи в зависимости от того, что из них может быть лучше установлено; и дело обстоит так, несмотря на то, что мы совершенно не в состоянии определить, каким механическим путем каждый атом вносит вклад в тяжесть всей массы, а в отношении некоторых [вещей] мы даже должны предположить, что это действие не является механическим, а возникает непосредственно из действия бога. И по аналогии, если при помощи приемлемых аргументов можно показать, что тот вид движения, который мы называем вибрацией, сопутствует всем ощущениям, идеям и движениям и пропорционален им, то мы вправе сделать либо вибрации показателем ощущений, идей и движений, либо эти последние — показателем вибраций в зависимости от того, что лучше будет подходить для исследования, сколь бы невозможно ни было открыть, каким образом вибрации вызывают ощущения или идеи или связаны с ними, ввиду того что вибрации — это явление телесного, а ощущения и идеи — духовного (mental) порядка.

Если мы предположим, что какое-то бесконечно малое элементарное тело служит посредником между душой и грубым телом (что представляется не столь невероятным предположением), то изменения в наших ощущениях, идеях и движениях могут соответствовать изменениям, осуществляемым в мозговом веществе,

только в той мере, в какой они соответствуют изменениям, осуществляемым в элементарном теле. А если эти последние изменения имеют какой-либо другой источник, кроме вибраций мозгового вещества, например некоторые особые первичные свойства элементарного тела, то вибрации не могут быть адекватными показателями ощущений, идей и движений. Можно высказать и другие предположения подобного же рода; но в целом я предполагаю, что, хотя первое и второе положения правильны в очень полезном практическом смысле, все же они не являются таковыми в окончательном и точном смысле этого слова.

Положение VI. Представляется, что явления чувственного удовольствия и страдания весьма соответствуют учению о вибрациях.

Самые сильные наши ощущения называются чувственными удовольствиями и страданиями, как это отмечено ранее, во введении. И сила их обязывает нас быть очень внимательными к их различным свойствам, отношениям и противоположностям. Поэтому для нашего исследования учения о вибрациях совершенно необходимо рассмотреть, насколько явления чувственного удовольствия и страдания могут быть выведены из него и им объяснены.

И вот, во-первых, представляется, что учение о вибрациях требует, чтобы каждое страдание отличалось от соответствующего ему и противоположного удовольствия не по роду, а только по степени, т. е. страдание должно быть не чем иным, как самим удовольствием, продолженным далее необходимого предела. Ибо из четырех различий между вибрациями, упомянутых в первом выводе из предыдущего положения, в удовольствиях и страданиях даны три, а именно [различия] по роду, месту и линии направления, которые соответствуют друг другу как противоположности; поэтому не остается ничего, кроме различия по степени, откуда могут возникать различия в таких удовольствиях и страданиях. Но представляется, что эти явления достаточно соответствуют такому ходу суждения, поскольку, как кажется, удовольствие

целиком переходит в страдание, если усилить его причину, впечатление, продолжительность, чувствительность органа, в котором оно запечатлено, и т. д. Так, приятное тепло можно заставить перейти в беспокоящий или жгучий жар, увеличив интенсивность или продолжительность тепла; то же самое справедливо в отношении трения, света и звука. И из наблюдений — как философских, так и обыкновенных — явствует, что целебные снадобья наделены более активными свойствами, чем обычная пища, т. е. они приспособлены для возбуждения более сильных вибраций, и их вкус и запах по большей части неприятны, в то время как вкус и запах обычной пищи приятны. Можно также заметить, что некоторые неприятные ощущения, по мере того как они ослабевают с течением времени или из-за устранения причины страдания, переходят в положительные местные удовольствия такого же рода, как и предшествующее им страдание, тем самым выявляя непосредственную связь удовольствия и страдания, и что простое различие в степени в определенный момент принимает вид различия в роде. Я полагаю уместным упомянуть в этом же разделе, что некоторые горькие и едкие вкусовые ощущения оставляют спустя некоторое время на языке приятный сладкий привкус.

Во-вторых, хорошо согласуется с учением о вибрациях то обстоятельство, что все видимые нарушения непрерывности в живых органах вызывают страдание, поскольку любое нарушение непрерывности не может произойти без сильного впечатления от какого-либо чувственного предмета или как следствие этого без сильных взаимодействий предмета, нервов и эфира. Поэтому нарушение непрерывности предполагает ту степень бурного возбуждения в вибрациях, которая превышает границу удовольствия и соответствует страданию, как это следует из предыдущего параграфа.

В-третьих, мы можем подобным же образом, исходя из учения о вибрациях, объяснить, почему умеренная степень расширения в органах тела необходима для их роста и удовольствия, а также почему все большие расширения сопровождаются в течение значительного времени страданием, прежде чем они достигнут такой

силы, что вызовут видимое нарушение непрерывности. Ибо большое расширение равнозначно сильному впечатлению от чувственного предмета, так как оно часто таковым и вызывается; а поскольку при больших расширениях положение малых частиц изменяется, их взаимодействие также изменяется и может привести к возникновению более сильных вибраций и эти же усиленные вибрации могут либо остаться в пределах удовольствия, либо выйти за эти пределы в зависимости от их степени. Мы должны также принять во внимание, что при всех значительных расширениях увеличивается трение между сосудами и циркулирующими в них жидкостями и, следовательно, увеличивается температура, т. е. увеличиваются вибрации.

Но кроме того, представляется не невероятным, что при всех неестественных и неприятных расширениях малые частицы постоянно отделяются от своих прежних сцеплений и присоединяются к новым, так что во время всего расширения происходит мельчайшее и невидимое нарушение непрерывности вплоть до того момента, пока эта степень расширения не станет привычной для органов тела и пока положение и взаимодействие малых частиц не приспособятся к ней. Таким образом, причина страдания при расширениях возникает из нарушения непрерывности и может быть отнесена к предыдущему разделу. И в обратном отношении представляется, что при видимых нарушениях непрерывности, вызываемых ранами, ожогами и т. п., в соседних органах, которые воспалены, всегда возникает неестественное расширение малых волокон и сосудов, благодаря чему страдание возобновляется и сохраняется. Поэтому в соответствии с только что изложенным объяснением расширения каждое видимое нарушение непрерывности включает в себя бесконечное число мельчайших невидимых нарушений.

Исходя из сказанного, мы можем спросить, не является ли это мельчайшее невидимое нарушение непрерывности в бесконечно малых частицах головного мозга тем обычным пределом и средней точкой, которая отделяет удовольствие от страдания, причем видимые нарушения непрерывности, которые вызываются

внешними повреждениями, являются его образцом, а также средством распространения бурных вибраций вплоть до головного мозга? В пользу этого положения говорит также то, что все догадки относительно невидимых явлений следует выводить из видимых явлений подобного же рода, а также то, что это особенно хорошо соответствует учению о вибрациях, поскольку, излагая данное учение, легко можно представить, как умеренные и приятные впечатления могут возбуждать мозговые частицы столь умеренно, что они снова вернутся в свое прежнее положение и восстановят прежние связи, когда возбуждение прекратится, в то время как сильные неприятные впечатления могут вывести частицы из занимаемого ими положения и разорвать их связи, тем самым породив новые, т. е. привести к нарушению непрерывности. А так как тело устроено таким образом, что большие и видимые нарушения непрерывности могут быть снова исцелены, а в частях тела силой природы могут быть в значительной мере восстановлены их первоначальная непрерывность и совершенство, если только где-либо нет потери вещества (substance) (и даже в этом случае частично достигается та же цель), — то мы можем предположить, что сила природы восстанавливает все мельчайшие нарушения непрерывности в составляющих ее бесконечно малых частицах почти мгновенно и таким образом, что тело не подвергается никакому заметному ущербу в отдельных случаях, хотя, вероятно, оно терпит ущерб от частых повторений этих случаев, в согласии с чем общепризнано, что страдание, часто повторяясь, ухудшает как физические, так и умственные способности.

В-четвертых, в соответствии с учением о вибрациях, в отдельных частях костей, ногтей, волос и кожи могут происходить нарушения непрерывности, не сопровождаемые страданием, ибо эти части тверды и поэтому не способны, как нам кажется, воспринимать и передавать смежным нервам и, следовательно, головному мозгу сколько-нибудь значительные по силе вибрации. Мы должны также предположить, что при параличах, омертвлениях и т. п. имеют место примерно такого же рода изменения в ткани, которые делают

пораженные органы и части тела неспособными к передаче ощущения мозговому веществу головного мозга. Аналогичным образом следует считать, что старение, неподвижность, воспаление, боль и т. п. включают в себя такую степень уплотнения, сгущения и затвердения в самом мозговом веществе, что это должно в конце концов привести к потере чувствительности и смерти.

В-пятых, не противоречит учению о вибрациях и то обстоятельство, что частое повторение одних и тех же внешних впечатлений должно иметь способность превращать первоначальные страдания в удовольствия, а удовольствия — в простые ощущения, т. е. в исчезающие удовольствия, что мы и обнаруживаем на самом деле. Ибо это может быть осуществлено при помощи такого изменения в органе и головном мозгу, в результате которого орган будет постоянно посылать в головной мозг все более слабые вибрации после каждого последовательного возобновления того же самого впечатления и мозг будет постоянно становиться все менее и менее расположенным к восприятию сильных вибраций, хотя сила передачи впечатлений будет оставаться прежней. Поэтому остается исследовать, какие общие тенденции в малых мозговых частицах могут располагать их к осуществлению таких изменений. И мне представляется, что изменение сфер притяжения и отталкивания в этих частицах, происходящее после каждого изменения их положения таким образом, чтобы они всегда склонялись к тому положению, которое было введено последним, может быть достаточным для этой цели. Однако это всего лишь предположение, и к тому же очень ограниченного характера. Да будет позволено заметить, что тот факт, который здесь необходимо объяснить, а именно уменьшение действенности часто повторяемых впечатлений, очевиден и должен возникать в результате действия друг на друга некоторых сил в частицах материи. Поэтому он должен допускать какое-то объяснение либо на основе учения о вибрациях, либо на основе какого-нибудь другого закона материи и движения. И если будет обнаружено, что учение о вибрациях подходит для объяснения других явлений, то можно предполагать, что оно не

непригодно и для этого, до тех пор пока не появится какое-либо явное несоответствие между ним и явлениями.

Здесь следовало бы заметить, что этот переход первоначальных страданий в удовольствия, а сильных удовольствий — в слабые вследствие частых повторений имеет некоторое отношение к вышеупомянутому переходу страданий в положительные местные удовольствия того же рода, что и они сами.

К этому же разделу рассуждения может быть отнесено следующее замечание д-ра Джурина (Jurin) [9а]: «Если на нас в течение некоторого времени воздействовало одно ощущение, то как только его воздействие прекратится, в нас может возникнуть противоположное ощущение, иногда самостоятельно, а иногда из-за таких причин, которые в другое время вообще не вызвали бы этого ощущения, или по крайней мере последнее не достигло бы такой степени». Ибо продолжительное впечатление одного и того же предмета так закрепляет на чувствительном нерве и соответствующем ему участке головного мозга склонность к этому одному конкретному виду вибраций, что впечатление противоположного или резко отличного от него вида должно вызвать более бурное, чем обычно, возбуждение мозга, т. е. возбудить яркое ощущение противоположного характера (см. примеры, упомянутые д-ром Джурином в его сочинении об отчетливом и неотчетливом ви́дении).

В-шестых, мы можем объяснить различные роды и степени удовольствия и страдания на основе четырех различий между вибрациями, упомянутых выше, а именно различий по степени, роду, месту и линии направления, и их разнообразных сочетаний друг с другом. Ибо можно ясно представить себе, что эти сочетания достаточно многочисленны и отличны друг от друга, чтобы объяснить факты. Если вибрации перейдут общую границу удовольствия и страдания на одном участке головного мозга, в то время как они не достигнут ее на других участках, то результатом окажется удовольствие или страдание в зависимости от того, какой вид вибраций одержит верх, а если они почти равны, то будет трудно определить, какого они рода. Если вибрации на всех участках головного мозга не

дойдут до этой границы, они вызовут высокую степень удовольствия, которое, однако, должно быть меньше, чем наименьшее общее страдание, т. е. такое, при котором вибрации переходят границы на всех участках; но оно может быть гораздо более сильным, чем частичные страдания или страдания, которые захватывают только один определенный участок головного мозга. Отсюда мы можем видеть, что страдания вообще сильнее удовольствий; но они по той же самой причине происходят реже, поскольку представляют собой такие бурные состояния, которые не могут возникнуть из обычных впечатлений. Или если мы предположим, что страдания происходят часто, то они настолько изменят предрасположение мозгового вещества, как это явствует из сказанного выше, что многие первоначальные страдания будут превращены в удовольствие. Это, кажется, происходит не так уж редко, ибо органы новорожденного ребенка столь нежны, что воспринимают страдания от многих из тех впечатлений, которые потом приносят удовольствие. Но представляется, что его источники удовольствия умножаются в большей мере, чем пропорционально тому, что он перенес во время предыдущего прохождения через страдания.

Представляется, что в некоторых случаях чрезмерные страдания, бурные вибрации в конце концов возбуждают в мозговых частицах тем образом, который позднее здесь будет описан, скрытую силу притяжения в отношении волокон мышц и оболочек, что кладет конец тем вибрациям, которые ее возбудили. Отсюда обмороки и оцепенения, т. е. прекращение страдания в результате чрезмерного страдания. Однако для возбуждения этой силы притяжения в мозговых частицах, вероятно, требуется бо́льшая степень колебаний, чем для возбуждения ее в белых волокнах, и в белых волокнах — больше, чем в красных, как будет показано позднее.

Из принципов, изложенных здесь, следует также, что, хотя все удовольствия и четко отличаются друг от друга, в общих чертах должно иметь место сходство в связанных с ними обстоятельствах и последствиях; то же относится к страданиям.

В-седьмых, все простые ощущения, которые поступают в ум через пять внешних чувств, поддаются общему анализу на основе тех же принципов, что и удовольствия и страдания. Ибо все простые ощущения в их первоначальном состоянии были либо удовольствиями, либо страданиями; и они отличаются теперь от своего первоначального состояния только уменьшением степени. Поэтому давайте допустим, что все различия по роду, месту и линии направления сочетаются во всем их разнообразии, и предположим, что степень всюду приближается к нулю; и мы получим все конкретные вибрации, из которых возникает каждое простое ощущение. Это общее объяснение. Но очень трудно объяснить, какими различиями в роде конкретные ощущения одного и того же внешнего чувства или разных чувств отличаются друг от друга.

Мне представляется вероятным, что границы семи основных цветов, а именно ярко-красный, граница красного и оранжевого, оранжевого и желтого, желтого и зеленого, зеленого и голубого, голубого и синего, синего и фиолетового и ярко-фиолетовый, возбуждают в зрительном нерве вибрации, периоды которых пропорциональны периодам колебания струны, в звучании которой ноты чередуются по порядку в соответствии с ключом, упомянутым сэром Исааком Ньютоном в его «Оптике», т. е. [чередуются] ноты ре, ми, фа, соль, ля, си, до, ре. Эта гипотеза по крайней мере дает возможность выдвинуть вероятную причину того, почему основные цвета в призматическом растянутом отражении солнца имеют весьма специфическую ширину, как я попытаюсь показать в должном месте (в положении 56).

Если бы можно было обнаружить частоту вибраций, возбуждаемых несколькими обладающими вкусом и запахом телами в языке и membrane Shneideriana, то не невероятно, что это был бы ключ, который ввел бы нас во внутреннее строение природных тел; ибо можно сделать разумное предположение, что каждое обладающее вкусом и запахом тело возбуждает вибрации такой же частоты, как те, которые возникают в нем до того, как его попробуют на язык или понюхают.

Решение этой же проблемы в отношении всех внешних чувств могло бы также раскрыть нам различную внутреннюю структуру соответствующих им нервов и участков головного мозга. Ибо мне представляется вероятным, что каждый нерв и участок головного мозга изначально приспособлены к восприятию, и притом, можно сказать, сочувственному, таких вибраций, которые, вероятнее всего, будут запечатлеваться на них в различных случаях жизни, а не то, что, как утверждает Роу (Raw), слуховой нерв может выполнять функции зрительного, если он поставлен на его место, и наоборот.

В-восьмых, авторы, пишущие на медицинские темы, заметили, что страдание может вызывать сокращение в волокнах соседних оболочек (membranes). Это очень хорошо согласуется с той способностью заставлять сокращаться толстые красные мышцы, которой вообще обладают чувственные вибрации, а способ действия их будет описан ниже. Ибо, поскольку вибрации средней силы, проникая в красные волокна мышц, обладают достаточной энергией, чтобы сокращать их для выполнения обычных жизненных функций и действий, не будет неразумным ожидать, что более сильные вибрации, которые сопровождают страдание, будут обладать достаточной энергией для сокращения белых волокон оболочек, хотя эти последние сами по себе обладают меньшей способностью к сокращению.

Со сказанным согласуется также и то обстоятельство, что щекотка и зуд, которые находятся, так сказать, на границе между удовольствием и страданием, более способны распространяться на соседние органы, чем страдание. Ибо щекотка и зуд возбуждают только малые частицы оболочек и поэтому распространяются вдоль их поверхностей путем последовательной передачи возбуждений, в то время как страдание, сокращая волокна, прекращает указанные возбуждения и, следовательно, свое собственное распространение на соседние органы.

В-девятых, выступающие и заостренные части тел, такие, как кончик носа, язык, подгортанный хрящ, соски (груди) и кончики пальцев, вообще более подвер-

жены раздражению, зуду и воспалению и наделены большей степенью чувствительности, чем другие органы. Это явление также согласуется с учением о вибрациях, поскольку такие органы в соответствии с гипотезой Ньютона должны быть окружены эфиром большей, чем эфир в их порах, плотности, становящимся обычно все более и более плотным. Ибо можно представить себе, что вибрации, сообщенные этому более плотному эфиру, будут сильнее, [чем обычно], пропорционально его плотности; следовательно, они возбудят малые частицы выступающих частей тела более сильными, чем обычно, вибрациями.

Правда, справедливо, что чувствительность каждого органа и части тела действительно зависит в огромной степени от числа, структуры и расположения нервных бугорков, которые являются непосредственным органом в чувствах осязания, вкуса и запаха; но мы можем заметить, что то же самое наблюдение справедливо в отношении этих нервных бугорков. Ибо они тоже являются выступающими и заостренными частями, в особенности если мы предположим — а это предположение представляется правдоподобным, — что, когда какой-либо орган находится в состоянии обостренной чувствительности, нервные бугорки встают (таким же образом, как волосы на шее и спине некоторых животных, когда они приходят в ярость), чтобы отделиться друг от друга и, следовательно, пропустить более плотный эфир в промежутки между собой. Они могут также (в тех же случаях) становиться раздутыми, если сжать их основания; тем самым их чувствительность, или способность воспринимать вибрации, будет увеличена в результате расширения.

Мы можем также заметить, следуя этому методу доказательства, что эфир, который соприкасается с мозговым веществом желудочков головного мозга, более плотен, чем тот, который заключен в самом мозговом веществе. Не можем ли мы вследствие этого высказать догадку, что одно из назначений полостей в желудочках состоит в том, чтобы увеличивать и поддерживать все вибрации, распространяющиеся от внеш-

них нервов в мозговое вещество головного мозга через посредство более плотного эфира, находящегося в этих полостях; что кровь и сыворотки, выделившиеся и оставшиеся в желудочках, подавляют ощущения, отделяя этот более плотный эфир, а также оказывая давление на мозговое вещество, и, наконец, что те животные, у которых обонятельные нервы имеют внутри себя полости, берущие начало в желудочках мозга, обладают большей остротой обоняния, чем люди, лучше воспринимают запахи и отличают их друг от друга отчасти из-за этого явления?

Бургав, правда, придерживается того мнения, что противоположные стенки желудочков всегда соприкасаются друг с другом, не оставляя никакой полости. Но представляется более разумным предположить, что тонкий пар, который выделяется сосудами окружающей их оболочки и частицы которого подобно водяному пару обладают отталкивающей силой в отношении друг друга, предотвращает в обычных условиях абсолютный взаимный контакт противолежащих стенок. И то же самое подтверждается экспериментами над парижским нищим. Поскольку его головной мозг мог быть как бы вдавлен внутрь, представляется, что череп до этого не был совершенно заполнен.

Положение VII. Представляется, что явление сна весьма соответствует учению о вибрациях.

Здесь я, во-первых, замечу, что новорожденные дети почти всегда спят. Это может быть объяснено теперь на основании учения о вибрациях следующим образом: утробный плод всегда спит, поскольку никаких ощущений извне не запечатлевается в нем, и просыпается только после того, как войдет в новый мир, причем именно из-за энергичных вибраций, которые запечатлеваются в нем. Поэтому разумно ожидать, что новорожденный ребенок должен вернуться в свое естественное состояние сна, как только эти вибрации прекратятся, и снова вернуться в состояние бодрствования только после возобновления ярких впечатлений и т. д., с тем же чередованием, как это соответствует фактам.

Во-вторых, даже взрослые расположены ко сну, когда впечатления от внешних предметов прекращаются, а тела их находятся в состоянии покоя, в силу тех же причин, которые были только что упомянуты в связи с подобным же состоянием маленьких детей. Однако они более склонны к бодрствованию, чем дети, отчасти из-за того, что твердые и жидкие части их более активны и менее сжимаемы, т. е. более чувствительны к вибрациям и лучше их удерживают; отчасти из-за того, что ассоциация приносит постоянные потоки идей и, следовательно, вибраций, достаточно ярких, чтобы поддерживать бодрствование в обычных случаях.

В-третьих, представив читателю два предыдущих замечания, которые совершенно очевидны, я исследую теперь с большей тщательностью и точностью внутреннюю природу сна. Представляется, что во время сна кровь накапливается в венах, особенно в венозных сосудах (venal sinuses), которые окружают головной и спинной мозг, а также что она, или по крайней мере ее большая часть, разжижена. Ибо как действия мышц выжимают кровь из вен во время бодрствования, так во время сна их пассивность позволяет крови оставаться в венах; лежачее положение, которое обычно принимают животные во сне, позволяет крови в особенности располагаться в венозных сосудах головного и спинного мозга. И этому соответствует то обстоятельство, что при большинстве вскрытий кровь находят главным образом в венах, а при вскрытиях после летаргий, параличей и т. п. венозные сосуды головного мозга, а следовательно, и свободно сообщающиеся с ними сосуды спинного мозга, особенно полны. Что касается разжижения крови, то оно происходит вследствие тепла тела, которое обычно сопровождает сон, и вызывается остальной частью тела, теплом места, в котором спит человек, покрывалами и предрасположением к брожению свежего млечного сока, который тогда поступает в кровь. Из этого следует, что головной и спинной мозг будут особенно сильно сжаты во время сна, поскольку кровь тогда занимает больше места и особенно накапливается внутри полостей черепа и же-

лудочков, а твердость этих костей не позволяет им уступить или освободить больше пространства. Из этого следует также, что из-за мягкости мозгового вещества оно подвергнется действию указанного сжатия больше, чем корковое вещество; так что если мы полагаем, что его функции состоят в том, чтобы воспринимать, удерживать и передавать вибрации, то оно из-за упомянутого сжатия будет особенно непригодно для выполнения данных функций, т. е. животное не будет расположено к ощущению и движению, что соответствует наблюдениям.

Есть много других аргументов, которые, если бы это было необходимо, можно было бы привести для того, чтобы показать, что во время сна и связанных с ним расстройств головной мозг особенно сжат. Но пример с парижским нищим, отмеченный выше, более всего подходит для указанной цели. У этого человека в черепе было отверстие, которое не зарастало костью; вследствие чего можно было затрагивать внутренние участки головного мозга путем давления извне на это место в черепе; и постоянно наблюдалось, что по мере увеличения давления [человек] становился все более и более сонливым и наконец впадал в состояние временной апоплексии.

Представляется, что у маленьких детей постоянно существует умеренное давление черепа на головной мозг, ибо головной мозг у них относительно велик, и благодаря стремлению расшириться он не дает швам срастаться слишком прочно до того момента, когда достигнет окончательного размера. Поэтому он в свою очередь должен сжиматься, испытывая обратное воздействие черепа. И это можно считать таким обстоятельством, которое содействует тому, что маленькие дети более склонны ко сну, чем взрослые. Когда старые люди сонливы — это болезненная склонность, и она может возникнуть либо из-за предрасположения к водянке, когда распухшие смежные органы сжимают мозговое вещество, либо из-за недостатка питания для этого вещества, что делает его мягким и сжимаемым в степени, превышающей естественную. Если венозные и другие кровеносные сосуды головного мозга

будут каким-либо образом случайно расширены и останутся в таком положении в течение значительного времени, то они вряд ли когда-либо восстановят свой первоначальный тонус и размеры; и этот [процесс] будет происходить все более интенсивно, по мере того как данное лицо будет приближаться к старости.

По той же самой причине, по какой мозговое вещество внутри черепа и желудочков сжато во время сна, мозговое вещество нервных узлов, сплетений и стволов в других частях тела тоже сжато, только в меньшей степени. Ибо это вещество не имеет внутри себя крови или грубых жидкостей, оно гораздо мягче всех частей и органов тела, и оболочки, которые покрывают все части тела, выполняют по отношению к ним ту же функцию, что и череп по отношению к головному мозгу, хотя и в меньшей степени, т. е. препятствуют их расширению. Поэтому эти оболочки должны сжимать во время сна мягкое мозговое вещество в нервных узлах, сплетениях и стволах ввиду разжижения жидкостей (humours) в данное время; поэтому-то в соответствии с учением о вибрациях ни чувственные вибрации не могут свободно подняться от внешних органов к головному мозгу, ни двигательные вибрации не могут спуститься в члены и органы тела, т. е. животное будет бесчувственным и пассивным, что и обнаруживается в реальной действительности.

Не вероятно ли, что, когда наступает сон, противоположные стенки желудочков головного мозга сближаются друг с другом из-за сжатия, о котором здесь говорилось, а также что они тем самым становятся смежными в момент сна, изгоняя более плотный эфир, упомянутый в предыдущем положении? При помощи этого средства сила ощущения будет заметно ослаблена в момент засыпания, что, кажется, и происходит на самом деле. В определенных условиях может также возникнуть очень яркое усиление способностей к восприятию и движению в указанный момент из-за сжатия эфира перед его разжижением, чем можно объяснить внезапные страхи и вздрагивания, которые происходят в момент засыпания в некоторых патологических случаях.

В-четвертых, наблюдение показывает, что если бодрствование продолжается, то усталость и страдание все сильнее располагают ко сну. Ибо все сильные или длительные вибрации должны как производить тепло, при помощи которого кровь и соки будут разжижены, с тем чтобы сжать мозговое вещество, так и лишать это вещество его жидкости и активных частиц, чтобы сделать его более легко сжимаемым, менее чувствительным к вибрациям и труднее удерживающим их. Представляется, что чрезмерная жара вызывает необычную склонность ко сну примерно таким же образом.

А когда людей, подверженных воздействию резкого холода, охватывает приятный, но роковой сон, представляется, что при этом внутренние органы охвачены неестественным теплом от сильных ощущений и сопутствующих им вибраций, запечатленных во внешних органах холодом, а затем поднявшихся до головного мозга. Предложенной гипотезе соответствует то обстоятельство, что эти тревожные ощущения постепенно уменьшаются, пока не достигают границ удовольствия и, наконец, не оканчиваются потерей чувствительности. Этот сон может оказаться смертельным из-за большой разницы между внутренними и внешними органами в отношении тепла, а также из-за того, что холод проникает все глубже и глубже. Этот сон и его вредные последствия могут быть предотвращены мышечными движениями частично благодаря тому, что при этом освобождаются от крови вены, частично благодаря тому, что указанные движения согревают наружные части тела и охлаждают внутренние вследствие возвращения холодной крови в систему кровообращения. Если мы предположим, что кровообращение полностью прекратится на поверхности тела от холода, то теплая кровь будет обращаться только во внутренних органах и эти органы будут по-прежнему защищены от холода внешними органами в течение некоторого времени. И таким образом, тело приблизится к обычному состоянию лица, готовящегося заснуть.

Легко увидеть на основе примененного здесь метода рассуждения, что лица, выздоравливающие после долгой

болезни, должны быть сильно расположены ко сну вследствие истощения мозгового вещества, почти постоянного отдыха, нахождения в тепле и частого приема пищи, необходимого для того, чтобы производить огромное количество свежего млечного сока и, следовательно, порождать в необычной степени вызывающее брожение тепло.

В-пятых, то, как опиаты вызывают сон, может быть объяснено следующим образом в соответствии с учением о вибрациях. Очевидно, что опиаты возбуждают приятные ощущения в желудке и внутренних органах. Это явствует из того короткого времени, в течение которого жидкие опиаты начинают действовать, и даже из непосредственных и прямых ощущений. Человек может даже чувствовать, что желудок является вместилищем приятных впечатлений, вызванных опиатами. Вследствие этого мы должны предположить, что сильные вибрации, которые, однако, пребывают в границах удовольствия, постоянно восходят от желудка и внутренних органов par vagum [вдоль блуждающего нерва] и межреберных нервов до головного и спинного мозга, распространяются в них, а оттуда спускаются вдоль нервов во все органы и части тела. Отсюда следует, что они поглощают и подавляют все умеренные ощущения или вибрации, которые существовали ранее или которые внешние предметы могут время от времени попытаться возбудить, и устанавливают общее приятное состояние во всей нервной системе, связанное с рядом приятных идей; а то, как это происходит, мы объясним позднее, когда перейдем к рассмотрению идей, их возникновения, ассоциаций и зависимостей от состояния тела. Во время указанного приятного состояния тело будет, конечно, стремиться к покою; беспокойство, метания, изменения положения тела вызываются большей частью тревожными ощущениями. Следовательно, кровь будет накапливаться в венах и венозных сосудах и нагреваться как из-за сильных вибраций, возбужденных опиатом, так и из-за абсолютного покоя тела. Ибо абсолютный покой ведет особым образом к нагреванию тела тем теплом, которое отражается соприкасающимися с телом покрывалами, в то

время как, напротив, малейшие часто повторяющиеся движения вентилируют и охлаждают части тела. И таким образом, сжатие мозгового вещества, необходимое для сна, будет вызвано действием опиата на желудок и внутренние органы.

Но кроме того, мы можем полагать, что частицы опиата, после того как они проникли в кровь, возбуждают вибрации одного и того же рода во всех частях тела и циркулируют вместе с кровью до тех пор, пока благодаря полному усвоению не потеряют все свои особые свойства.

Представляется также, что продолжительное нисхождение вибраций от головного и спинного мозга в конечности и внешние части тела возбуждает их до такой степени, что они делаются непригодными для восприятия ощущения и движения, подобно тому как продолжительное трение головы, когда ее обривают, или трясение руки вызывают своего рода онемение соответственно головы и руки. Ибо расстройство, вызванное в двигательных нервах и мышечных волокнах, аналогичное онемению чувственных нервов и чувствующих бугорков, должно порождать неспособность к движению. Поэтому представляется, что нечувствительность и неподвижность, которые наступают после приема опиатов, содействуют ускоренному наступлению сна и увеличивают его степень, возникают в значительной мере из-за указанной причины. Онемение и паралитическая слабость, которые часто следуют за [приемом] опиатов, являются доказательством того, что здесь утверждается.

Представляется, что опиум обладает промежуточной степенью активности между наркотиками или притупляющими чувствительность ядами, с одной стороны, и приятными продуктами питания, в особенности пьянящими напитками, — с другой. Наркотики действуют так сильно на желудок и внутренние органы, на мозг и внешние части тела, что вызывают путаницу в ощущениях и потоках мысли и конвульсии в мышечной системе. А что эти действия вызываются местным влиянием на желудок таким же образом, как это изложено относительно опиата, видно из того, что они

прекращаются или сильно уменьшаются вскоре после того, как наркотик извергнут во время рвоты, а также из того, что если исхлестать собаку после того, как она приняла рвотный орех, то это поможет избавиться от его вредных последствий. Вино и приятная пища располагают ко сну отчасти благодаря их непосредственному воздействию на желудок, отчасти благодаря их воздействию после того, как они поглощены. Однако степень воздействия их не так велика, как у опиатов, поэтому его можно гораздо легче преодолеть разнообразными обычными или яркими впечатлениями; в этом случае сильные вибрации, возбужденные вином или едой, сделают более яркими все впечатления и добавят силы всем движениям. То же самое наблюдается в отношении опиатов у тех, кто их часто принимает.

В-шестых, представляется, что образование млечного сока, кровообразование, питание и рост лучше всего происходят во время сна. Это может быть выведено из сонливости всех животных после еды, поскольку сон и образование млечного сока и т. п. должны здесь совпадать, а также из почти непрерывного сна новорожденных младенцев, о котором говорилось выше, ибо природа, по-видимому, главным образом сосредоточивается на должном совершении этих функций в течение некоторого времени после рождения. Учение о вибрациях может пояснить в некоторой степени эти положения. Ибо, поскольку дыхание становится сильным и прерывистым в момент засыпания, оно возобновляет и усиливает возбужденные в нервах желудка и кишечника их содержимым вибрации, которые, как мы должны полагать, перед этим ослабли, так же как и вибрации, которые существовали во внешних чувствах. Поэтому органы пищеварения, так же как и органы дыхания, находятся в состоянии бодрствования и стремятся осуществлять свои функции, в то время как все другие органы находятся в состоянии сна и бездействия и отдыхают, чтобы осуществлять свои функции должным образом после возвращения к бодрствованию. И это особенно справедливо в отношении мозгового вещества головного мозга, спин-

ного мозга и нервов, которое по общему согласию является главным орудием питания и роста. Поскольку вибрации, происходящие в нем во время сна, замедленны, оно в этот период оказывается насыщенным и восстановленным и, следовательно, пригодным для питания и роста; чему еще более способствует одновременное полное образование млечного сока и крови.

Углубленное прерывистое дыхание и увеличение силы сердца, которые происходят в момент засыпания и часто продолжаются во время сна, можно объяснить следующим образом в соответствии с учением о вибрациях. Когда сильные вибрации прекращаются во внешних чувствах и принадлежащих им участках мозга, а также в мышцах конечностей и соответствующих им частях спинного мозга, это ослабление вибраций либо должно распространиться на все мозговое вещество, что, по-видимому, происходит при кошмарах, либо, если при этом будут исключены нервы сердца и органов дыхания и соответствующие им участки головного и спинного мозга, они могут быть возбуждены даже еще более сильными вибрациями из-за ослабления их в других органах, ибо вибрации, возбужденные в этих участках во время сна такими их причинами, которые тогда имеют место, не получат возможности свободно распространяться и тем самым уменьшат свою собственную силу, потому что другие участки ослаблены и сжаты. Этими причинами являются, во-первых, тепло крови и пульсации артерий мозгового вещества: оба они, будучи усилены по какой-либо причине, должны дальше усиливать себя при помощи отраженного влияния, поскольку оба увеличивают силу сердца; во-вторых, полнота и расширение легких. Они возникают из разжижения крови и накапливания ее в венах как раз перед сном (в это время дыхание вялое) и должны, наконец, побудить органы дыхания к энергичному усилию с их стороны, т. е. возбудить сильные вибрации в том участке головного мозга, который им соответствует, так же как в случае, когда мы делаем вдох и приходим в себя после кошмара. В-третьих, мы можем предположить, что сердце и мышцы дыхания

не напрягаются во время бодрствования с той степенью силы, которая вообще приближалась бы к их полной мощности подобно конечностям; поэтому они и соответствующие им участки головного мозга могут быть готовы к сильному напряжению во время сна. В-четвертых, увеличение силы дыхания должно также увеличить силу, с которой бьется сердце, ибо благодаря этому в сердце поступает большее количество крови. В-пятых, увеличение силы в сердце должно увеличить как саму себя, так и действие дыхания, ибо кровеносные сосуды сердца и органов дыхания особенно близки к сердцу и поэтому особенно должны находиться под его влиянием.

Вывод I. Сопоставив то, что было сказано в этом положении относительно сна, можно следующим образом изложить читателю, исходя из единой точки зрения, различие между состояниями сна и бодрствования. Во сне нервы пяти внешних чувств не расположены к восприятию вибраций и сами предметы либо отсутствуют, либо запечатлены слабо. Нервы желудка и кишечника сначала находятся в том же состоянии, что и другие, но в момент, когда начинается сон, они пробуждаются, причем впечатления пищи и т. п. тогда обладают необычайной энергией, и это продолжается во все время сна. Подобным же образом мышечная система становится вообще неактивной, однако сердце, мышцы и дыхание составляют исключение и даже напрягаются с чрезвычайной степенью силы. Кровь разжижается, с тем чтобы занять в целом больше места, и так как в венах, особенно в сосудах головного и спинного мозга, ее тогда больше, чем во время бодрствования, то мозговое вещество тем самым подвергается постоянному единообразному сжатию, в то время как при бодрствовании действия мышц выжимают кровь из вен и охлаждают ее, если только эти действия не являются бурными или длительными. Железы наполняются во время сна и, следовательно, питаются из наполненных кровеносных сосудов, готовя тело к бодрствованию, а сами приспосабливают себя к функциям, которые они потом должны будут отправлять, т. е. к тому, чтобы выделять соответствующие жидко-

сти под действием мышечного сжатия или вибраций, бегущих вверх по их выводным каналам, таким образом, как это будет позже объяснено. Мозговое вещество подобным же образом приспосабливается и готовится к бодрствованию независимо от того, является ли оно по своему характеру железой или нет. Однако некоторые вибрации должны происходить в нем все время, и они особенно сильны в участках, соответствующих сердцу, органам дыхания и органам пищеварения, а также в участках, соответствующих зрению и слуху, где они возбуждают потоки образов, которые представляются нам в наших сновидениях. Однако природа их не может быть раскрыта до тех пор, пока мы не рассмотрим идеи, их возникновение и ассоциации, а также природу истинных и ошибочных суждений, согласия, несогласия, воображения и памяти.

Вывод II. Представляется также, что из предыдущего объяснения сна и расположения ко сну под влиянием тепла, труда, боли и опиатов следует, что во многих случаях сна мозговое вещество проявляет тенденцию к некоторому малозаметному воспалению и предохраняется от него и восстанавливается до своего естественного состояния и температуры посредством достаточной продолжительности сна. Так, при приступах лихорадки больной большей частью апатичен и сонлив, причем внешние чувства, мышцы и головной мозг в некоторых отношениях поражены так же, как при воздействии опиатов. Если больной спит, расстройство прекращается; но если воспаление настолько велико, что не допускает этого, то расстройство увеличивается и заканчивается каким-либо другим способом в зависимости от характера лихорадки и состояния больного. Мне представляется, что во время coma vigil сближение противоположных стенок желудочков возбуждает такие сильные вибрации из-за воспаления мозгового вещества, возможно, в особенности этих стенок, что будит больного и приводит его в состояние большого смятения и оцепенения. При бешенстве мозговое вещество, кажется, само страдает от острого временного воспаления, причем другие органы и частицы обладают часто не большей, чем обычно, теплотой,

в то время как в бреду лихорадки мозговое вещество просто находится в том же состоянии, что и другие органы и части тела. Если воспаление мозгового вещества будет очень тонким, умеренным и постоянным, то наступит помешательство какого-либо рода. И представляется хорошо согласующимся с предложенной здесь теорией то обстоятельство, что в бреду, при заболевании бешенством и некоторыми другими видами помешательства больной вообще не спит, а если он спит спокойно, то освобождается от своего расстройства, и что при помешательствах другого рода и при заболевании меланхолией сон очень глубок, а больной чрезвычайно вял.

Раздел II

Об идеях, их возникновении и ассоциациях, а также о соответствии учения о вибрациях явлениям идей

Положение VIII. Ощущения, будучи часто повторяемы, оставляют определенные следы, символы или образы самих себя, которые можно назвать простыми идеями ощущения.

Я отметил во введении, что те идеи, которые напоминают ощущения, были названы идеями ощущения, а также что их можно назвать *простыми* идеями по отношению к интеллектуальным идеям, которые от них образуются и самой сущностью которых является быть *сложными*. Но идеи ощущения не совсем просты, потому что они должны состоять из частей как сосуществующих, так и следующих друг за другом подобно самим ощущениям, их порождающим.

И вот представляется, что простые идеи ощущения порождаются именно таким образом в соответствии с данным положением, потому что самыми яркими из этих идей являются такие, в которых соответствующие ощущения наиболее сильно запечатлены или чаще всего повторены, в то время как если ощущение будет слабым или необычным, то порожденная им идея будет

пропорционально слабой или в чрезвычайных случаях мимолетной и незаметной. Строгое соблюдение порядка места в видимых идеях и порядка времени в слышимых может равным образом способствовать выявлению того, что эти идеи являются копиями и порождениями впечатлений, произведенных на глаза и на уши, впечатлений, в которых соответственно соблюдался тот же порядок. И хотя случается, что потоки видимых и слышимых идей представляются во вспышках фантазии и в сновидениях, причем порядок времени и места в них отличается от порядка каких-либо прежних впечатлений, все же малые составные части этих потоков суть копии прежних впечатлений, а разнообразию их состава могут быть даны объяснения.

Следует также заметить, что данное положение во многом похоже на положение третье и что при помощи этого сходства они некоторым образом подтверждают и иллюстрируют друг друга. В соответствии с третьим положением ощущения остаются в течение короткого времени после того, как впечатление устранено, и эти остающиеся ощущения становятся все более и более слабыми, пока совсем не исчезают. Поэтому они на каком-то этапе своего ослабления имеют такую же силу, как и идеи, и в своем первом состоянии занимают промежуточное положение между ощущениями и идеями. Представляется разумным ожидать, что если единичное ощущение может оставить заметный результат, след или отпечаток в течение короткого времени, то достаточное повторение ощущения может оставить заметный результат такого же рода, но более постоянного характера, т. е. идею, которая будет иногда повторяться через длительные промежутки времени благодаря впечатлению соответствующего ощущения и наоборот. А что касается случаев и причин, заставляющих повторяться идеи, они будут рассмотрены впоследствии.

Способ рассуждения, использованный в последнем параграфе, подтверждается следующими обстоятельствами, а именно: как уменьшающиеся и ослабевающие ощущения, которые остаются на короткое время после того, как прекращаются впечатления от предметов, так

и идеи, которые являются копиями таких впечатлений, гораздо более отчетливы и ярки по отношению к видимым и слышимым впечатлениям, чем любые другие. К этому можно добавить, что после путешествия, слушания музыки и т. п. проявляется отчетливая тенденция к повторению потоков ярких идей, которые очень точно соответствуют последним впечатлениям и являются по своему характеру промежуточными между остающимися ощущениями, о которых говорилось в третьем положении (причем когда последние обладают самой большой силой), и идеями, упомянутыми в данном положении.

Вряд ли можно сказать, что ощущения осязания, вкуса и запаха составляют идеи, разве что только очень неотчетливые и туманные. Но поскольку аналогия заставляет предполагать, что эти ощущения могут оставлять следы такого же рода, хотя и не в такой степени, как ощущения зрения и слуха, то легкость, с которой мы узнаем ощущения осязания, вкуса и запаха, ранее часто запечатлевавшиеся [в нас], является свидетельством того, что они оставляют следы; и эти порожденные ими следы, или расположения духа, могут быть названы идеями осязания, вкуса и запаха. Во сне, когда все наши идеи усиливаются, идеи осязания, вкуса и запаха часто достаточно ярки и отчетливы; и то же самое происходит изредка во время бодрствования.

Положение IX. Чувственные вибрации, будучи часто повторяемы, порождают в мозговом веществе головного мозга предрасположение к соответствующим миниатюрным вибрациям, которые можно также назвать вибрациунклами и миниатюрами.

Это соответствие миниатюрных вибраций первоначальным чувственным вибрациям состоит в том, что они согласуются с последними по роду, месту и линии направления и отличаются только тем, что они более слабы, т. е. по степени.

Это положение следует из предыдущего. Ибо поскольку ощущения, будучи часто повторяемыми, порождают идеи, то не может произойти ничего другого,

кроме того, что вибрации, которые сопровождают ощущения, должны порождать нечто, что может подобным же образом сопровождать идеи, а это не может быть чем-либо, кроме более слабых вибраций, совпадающих с порождающими их чувственными вибрациями по роду, месту и линии направления.

Иначе говоря, из первого положения следует, что какое-то движение должно быть возбуждено в мозговом веществе при каждом ощущении; в четвертом положении определяется, что это движение является вибрационным; следовательно, поскольку в соответствии со вторым положением какое-то движение должно быть возбуждено в мозговом веществе в присутствии каждой идеи, то это движение не может быть каким-либо другим, кроме вибрационного; в противном случае как же оно возникнет из первоначальной вибрации, сопутствующей ощущению, таким же образом, как возникает идея из самого ощущения? Оно должно также совпадать по роду, месту и линии направления с порождающей его вибрацией. Вибрационное движение, которое повторяется t раз в секунду, не может породить миниатюрное движение, которое повторяется $^1/_2$t или 2t раз, а то, которое первоначально запечатлено в участке мозга, соответствующем слуховым нервам, не может породить миниатюрные вибрации на участке, соответствующем глазным нервам, и т. д. Линия направления равным образом должна быть одинаковой у первоначальных и миниатюрных вибраций. Следовательно, каждая простая идея ощущения сопровождается миниатюрными вибрациями того же рода, места и линии направления, причем первоначальные вибрации сопровождают сами ощущения; или, выражаясь словами данного положения, чувственные вибрации, будучи часто повторенными, порождают расположение к миниатюрным вибрациям, им соответствующим. Мы можем добавить, что вибрационный характер движения, которым сопровождаются идеи, может быть выведен из сохранения некоторых идей, например видимых в воображении в течение нескольких мгновений.

Это доказательство данного положения на основе предыдущего с привлечением четвертого положения

представляется неопровержимым; однако нам удалось бы значительно упрочить данное положение и пояснить учение о вибрациях и учение об ассоциации идей, если бы мы смогли вывести его непосредственно из природы вибрационных движений и из живого тела, а не только из отношения между ощущениями и идеями. Давайте посмотрим, следовательно, чего мы можем добиться, предприняв такую попытку.

И вот, во-первых, если мы вообще признаем вибрации мозговых частиц, мы должны представить себе, что какие-то вибрации происходят в foetus in utero как из-за тепла, в котором он находится, так и из-за пульсации тех значительных артерий, которые проходят через мозговое вещество и, следовательно, должны сжимать и возбуждать его при каждом сокращении сердца. И эти вибрации, вероятно, либо единообразны по роду и степени, если мы принимаем во внимание короткие промежутки времени, либо, если [мы принимаем во внимание] длинные промежутки, увеличиваются медленно и единообразно, и притом только по степени, с увеличением объема и силы foetus in utero [96]. Они, вероятно, также одинаковы во всех различных участках мозгового вещества. Давайте назовем эти вибрации *естественными*.

Во-вторых, как только ребенок родится, внешние предметы активно воздействуют на него и возбуждают вибрации в мозговом веществе, которые отличаются от естественных вибраций и друг от друга по степени, роду, месту и линии направления. Мы можем также представить себе, что каждый участок мозгового вещества имеет такое строение, чтобы воспринимать с наибольшей легкостью те несколько специфических вибраций, которые предметы, соответствующие этим участкам, т. е. их нервам, более всего предрасположены возбуждать. Давайте пока будем называть эти вибрации *неестественными* (preternatural), чтобы отличить их от тех, которые мы только что назвали *естественными*, и противопоставить им.

В-третьих, обозначив теперь естественные вибрации буквой N, а неестественные, получаемые от разных предметов, — буквами A, B, C и т. д., давайте предпо-

ложим, что первый предмет запечатлел вибрации *A*, а потом был удален. Если исходить из природы вибрационных движений, то окажется, что мозговое вещество по удалении этого предмета не вернется немедленно к своему естественному состоянию *N*, но останется в течение короткого промежутка времени в неестественном состоянии *A* и постепенно перейдет от *A* к *N*. Предположим, что тот же предмет запечатлевается снова и снова достаточное количество раз; тогда должно последовать, что мозговое вещество будет переходить из *A* в *N* после второго впечатления дольше, чем после первого, после третьего дольше, чем после второго, и т. д. до тех пор, пока наконец оно вообще не вернется в свое первоначальное естественное состояние вибрации *N*, а останется в неестественном состоянии *A*, после того как вибрации ослабеют, став миниатюрными, а их род и место, или главное местонахождение, и линия направления останутся без изменений. Следовательно, такое состояние можно справедливо обозначить буквой *a*, и, поскольку оно заняло место естественного состояния *N*, его будет поддерживать тепло мозгового вещества и пульсация мозговых артерий. Представляется, что все это следует из вышеупомянутого предрасположения живых тел к тому, чтобы приспосабливаться к почти любому состоянию, которое часто запечатлевается, и существовать в нем; это очевидно из бесчисленных наблюдений, как обычных, так и медицинских, что бы ни полагали относительно способа объяснения и толкования этих фактов. Ибо изменения, которые привычка, обычай, частое впечатление и т. п. производят в составляющих вещество малых частицах, вряд ли могут быть чем-либо иным, кроме изменений расстояний и взаимодействия указанных частиц, а эти последние изменения должны изменять естественную тенденцию к вибрации. Однако мы должны здесь вновь вспомнить предположение, сделанное в предыдущем параграфе, а именно что все участки головного мозга имеют стремление, предрасполагающее их к тем специфическим вибрациям, которые должны быть запечатлены соответствующими предметами в жизненных событиях. А это во многом облегчит и ускорит переход от

состояния N в состояние a, поскольку мы должны предположить наличие предрасположения к состоянию A или a.

Это рассуждение будет до некоторой степени проиллюстрировано и подтверждено замечанием о том, что музыкальные струны всегда приспосабливаются и стремятся к тому состоянию, в которое они были приведены в последний раз. Так, тон музыкальной струны либо повышается, либо понижается в результате изменения ее натяжения в зависимости от того, было ли предшествующее натяжение более сильным или более слабым, чем ее данное натяжение. Малые составные части музыкальной струны должны удаляться друг от друга и сближаться друг с другом, т. е. колебаться по длине во время каждого поперечного колебания струны. И это должно следовать из взаимных влияний составных частиц, стремящихся к последнему состоянию, в которое они были приведены. Давайте предположим, что нечто аналогичное этому происходит в составных молекулах головного мозга, в молекулах молекул и т. п., и из этого последует, что A может взять верх над N, а a стать естественным состоянием. И вот, поскольку тело человека состоит из той же материи, что и внешний мир, разумно ожидать, что составляющие его частицы должны подчиняться тем же самым хитроумным законам. А благодаря утонченному в столь многих других отношениях строению живых тел нам легче представить себе, что этот орган органов, т. е. мозговое вещество, должен быть наделен соответствующим искусным первоначальным строением с целью сохранения такого состояния, которое часто запечатлевается [в нем]. Можно также предполагать, что он лучше приспособлен для этой цели во время его роста, т. е. при переходе от детства к взрослому состоянию, чем впоследствии; и это очень соответствовало бы явлениям.

В-четвертых, предположим теперь, что вибрации A, B, C, D и т. д., принадлежащие к каждому из внешних чувств, возбуждаются и повторяются в таком порядке и таким образом, как это обычно происходит с новорожденным ребенком при появлении его на новой сцене явлений. Очевидно, что они будут обладать

большей силой для преодоления естественного состояния N, чем могли бы иметь вибрации A от одного предмета, ибо последние непосредственно воздействовали только на один участок мозгового вещества, в то время как A, B, C, D и т. д. воздействуют непосредственно на все участки в свою очередь. Очевидно также, что вторичные вибрации, или те, которые распространяются непосредственно из затронутого участка мозгового вещества на все остальные, будут в значительной степени преодолены на каждом участке первичными вибрациями, характерными для этого участка. И последнее. Очевидно, что из вибраций, которые возбуждаются в каждом участке, ни одна не может заглушить все остальные, но каждая должна оставить свой след пропорционально своей силе и частоте. Поэтому мы можем представить себе, что каждый участок мозгового вещества будет иметь порожденную в нем тенденцию давать вибрации той же частоты (но более слабые по степени), что и те, которые все подходящие предметы соответственно запечатлевают в нем, и что миниатюрные вибрации, похожие на последних, возникнут последовательно в каждом участке. Ибо можно легко представить себе, что каждый участок иногда имеет склонность к вибрациям от одного предмета, иногда от другого в зависимости от силы, частоты и новизны впечатления, существующей в тот момент предрасположенности нервной системы, ассоциации (об этом — в двух следующих положениях) и других тому подобных причин. И по той же самой причине, по которой в каждом внешнем чувстве идея некоего одного предмета этого чувства должна преобладать над всеми остальными, мы можем заключить, что иногда преобладают над остальными идеи, принадлежащие одному внешнему чувству, иногда — принадлежащие другому.

Иначе говоря, в мозговом веществе всегда должны быть какие-нибудь вибрации ввиду его тепла и пульсации артерий, проходящих через него. Они не могут быть естественными вибрациями N, потому что их быстро заглушат большая сила и разнообразие впечатлений, произведенных на новорожденного ребенка, что должно также предрасположить каждый участок головного

мозга к тому, чтобы иметь склонность к тем или иным вибрациям, которые возбуждаются в нем непосредственно. Исходя из этого, мы можем представить себе, что в мозговом веществе постоянно существует очень сложный комплекс вибраций, возникающий из смешения и сочетаний степени, рода, места и линии направления, поддерживаемый теплом мозгового вещества и пульсацией его артерий, когда отсутствуют другие причины, почти таким же образом, как во время исполнения музыки воздух возбуждается вибрациями очень сложного вида. И вот, как в концерте какой-либо один инструмент обычно овладевает слухом больше, чем остальные, так из сложных вибраций, существующих в мозговом веществе, какая-либо одна часть одерживает верх над остальными и представляет соответствующую идею уму. В каждый миг какой-нибудь участок должен быть расположен к тому, чтобы вибрировать сильнее, чем остальные; из специфических вибраций, которые обычно запечатлеваются в этом участке, для какой-нибудь одной будет более благоприятное стечение обстоятельств, чем для остальных. И таким образом, в соответствии с условиями данного положения следует, что чувственные вибрации, будучи достаточное число раз повторенными, породят предрасположение к миниатюрным вибрациям, соответствующим им, или, если мы используем принятые выше обозначения, что *A, B, C, D* и т. д. породят *a, b, c, d* и т. д.

Если мы примем доказательство этого положения, выведенное таким образом из природы вибрационных движений и живого тела, предыдущее положение будет из него вытекать и окажется справедливым в равной мере в отношении внешних чувств осязания, вкуса и запаха, как и зрения и слуха. Или, другими словами, если мы допустим, что первоначально запечатленные вибрационные движения оставляют миниатюрным вибрациям тенденцию того же рода, места и линии направления, то из этого последует, что ощущения должны порождать идеи, и притом не только во внешних чувствах зрения и слуха, где эти идеи достаточно ярки и отчетливы, но и в трех других, поскольку их ощущения тоже передаются духу посредством вибрационных

движений. Мы можем, пожалуй, также открыть в будущем, исходя из природы вибрационных движений и мозга человека, сопоставленной с обстоятельствами жизни, почему идеи одного чувства более ярки и отчетливы, чем идеи другого.

Положение X. Любые ощущения A, B, C и т. д., будучи ассоциированы друг с другом достаточное количество раз, приобретают такую власть над соответствующими им идеями a, b, c и т. д., что любое из ощущений A, запечатленное в отдельности от других, будет в состоянии возбудить в уме b, c и т. д. идеи остальных ощущений.

Можно сказать, что ощущения ассоциированы друг с другом, когда их впечатления произведены либо в точности в одно и то же мгновение, либо в смежные последовательные мгновения. Поэтому мы можем различать два вида ассоциации: одновременную и последовательную.

Влияние ассоциаций на наши идеи, мнения и эмоции столь велико и очевидно, что едва ли избежало внимания любого автора, о них писавшего, хотя слово *ассоциация* в том конкретном смысле, который здесь ему придается, было впервые введено в употребление г-ном Локком. Но все то, что написано и сказано древними и современными авторами относительно силы привычки, обычая, примера, просвещения, авторитета, партийной предубежденности, способа изучения ремесел и свободных искусств и т. д., используется в этом учении в качестве его основания и может при различных обстоятельствах рассматриваться как его часть. Я начну здесь с самого простого случая и затем постепенно буду переходить ко все более и более сложным, пока не исчерпаю все, что пришло мне на ум в связи с этим предметом.

Данное положение, или первый и простейший случай ассоциации, очевидно, выводится из бесчисленных обычных наблюдений. Так, названия, запахи, вкус и осязаемые свойства естественных тел внушают воображению их видимый внешний вид, т. е. возбуждают их видимые идеи, и, наоборот, их видимый внешний вид,

запечатленный в зрении, возбуждает такие способности к узнаванию их названий, вкуса и осязаемых свойств, которые могут не без оснований быть названы их идеями, как отмечено выше, а в некоторых случаях он возбуждает идеи, которые могут быть сравнимы с видимыми в отношении яркости. Все это имеет место явно благодаря ассоциации нескольких чувственных свойств тел с их названиями и друг с другом. Однако интересно, что в соответствии с наибольшей яркостью видимых и слышимых идей, отмеченной выше, самым доступным является внушение внешнего вида названием, а вслед за тем — внушение названия внешним видом; в этом последнем случае реальное содержание слышимой идеи, когда оно не очевидно воображению, может быть выведено из доступного произнесения названия. Ибо, как будет показано позже, слышимая идея является обычнее всего предшествующим условием произнесения. Другие примеры силы ассоциации идей могут быть взяты из сложных зрительных и слуховых впечатлений. Так, вид части большого здания мгновенно внушает [нам] идею всего здания, а звук слов, с которых начинается знакомая фраза, заставляет возникнуть в нашей памяти остальную часть фразы в соответствующем порядке; в первом случае ассоциация частей будет одновременной, во втором — последовательной.

Следует заметить, что при последовательных ассоциациях сила возбуждения идей действует только в том порядке, в каком установлена ассоциация. Так, если впечатления *A, B, C* всегда совершались в алфавитном порядке, то, если впечатление *B* запечатлено одно, оно возбудит не *a*, а только *c*. Поэтому легко произносить знакомые фразы в том порядке, в каком они всегда повторяются, но невозможно делать это легко в обратном порядке. Основание этого состоит в том, что сложная идея *c, b, a* соответствует сложному ощущению *C, B, A* и, следовательно, требует впечатления *C, B, A* таким же образом, как *a, b, c* требует впечатления *A, B, C*. Однако это станет более ясным, когда мы перейдем к рассмотрению ассоциаций вибрационных движений в следующем положении.

Следует также заметить, что сила ассоциации ослабевает по мере увеличения числа одновременных или последовательных впечатлений и не распространяется с должной энергией на более чем одно небольшое впечатление в первых и самых простых случаях. Но в случаях сложных, или [в случаях] *ассоциаций ассоциаций*, из которых состоит память в ее полном объеме, будет обнаружено, что силы духа, вытекающие из этого источника, гораздо более велики, чем могло бы себе представить любое лицо в самом начале своих исследований данного вопроса.

Положение XI. Любые вибрации А, В, С и т. д., будучи ассоциированы друг с другом достаточное число раз, приобретают такую силу над а, b, с и т. д. соответствующими им миниатюрными вибрациями, что любая из вибраций А, запечатленная одна, будет в состоянии возбуждать а, b, с и т. д., миниатюрные [*копии*] *остальных.*

Это положение может быть выведено из предыдущего, подобно тому как IX было выведено из VIII.

Но представляется, что оно выводится также из природы вибраций и живого тела. Пусть *А* и *В* будут вибрации, ассоциированные одновременно. И вот очевидно, что вибрация *А* (ибо я буду в этом положении называть *А* и *В* в единственном числе для достижения большей ясности), стремясь распространиться в те части мозгового вещества, которые подвержены воздействию непосредственно вибрации *В*, до некоторой степени модифицирует и изменит *В*, так что *В* станет немного отличной от того, чем она была бы, если бы была запечатлена одна. По тем же самым причинам вибрация *А* тоже будет немного изменена, даже в том, что касается ее основного местонахождения, под влиянием стремления *В* распространиться по всему мозговому веществу. Предположим теперь, что вибрации *А* и *В* запечатлеваются в одно и то же мгновение тысячу раз; из IX положения следует, что они сначала преодолеют предрасположение к естественным вибрациям *N*, а затем оставят тенденцию к самим себе, которая теперь займет место первоначальной естественной

тенденции к вибрациям. Когда, следовательно, вибрация *A* запечатлевается одна, она не может быть совершенно такой, какой ее возбудил бы предмет сам по себе, но должна иметь даже в том, что касается ее основного местонахождения, склонность к модификациям и изменениям, вызванным *B* во время тысячи совместных впечатлений; следовательно, она будет иметь склонность к этим модификациям и изменениям все больше и больше по мере удаления от своего основного местонахождения; и, когда она достигнет местонахождения *B*, она возбудит миниатюрную [копию] *B*, слегка модифицированную и измененную ею самой.

Иначе говоря, когда [вибрация] *A* запечатлена одна, в основном местонахождении *B* должна возникнуть какая-то вибрация как из-за тепла и пульсации артерий, так и потому, что *A* будет стремиться распространиться по всему мозговому веществу. Эта вибрация не может быть той частью естественных вибраций *N*, которая принадлежит к этому участку, потому что она, как предполагается, уже подавлена. Она не может быть и той, которую [вибрация] *A*, будучи запечатлена одна, распространила бы на этот участок, ибо ее всегда прежде подавляли и превращали в *B*, в силу чего она не могла породить тенденцию к самой себе. Она не может быть какой-либо полной и сильной вибрацией *B, C, D* и т. д., принадлежащей к этому участку, потому что все вибрации требуют фактического запечатления предмета в соответствующем внешнем органе. А из миниатюрных вибраций, принадлежащих к данному участку, таких, как *b, c, d* и т. д., *b*, очевидно, имеет предпочтение, поскольку *A* имеет к ней некоторую склонность, даже в своем собственном основном местонахождении, которая все более увеличивается по мере удаления от последнего; [наконец], *A* почти полностью склоняется к *b*, когда она приходит к основному местонахождению *B*. По той же самой причине *B*, запечатленная одна, возбудит *a*, и вообще если *A, B, C, D* будут вибрациями, одновременно запечатленными в различных участках мозгового вещества, то *A*, будучи запечатлена одна, в конце концов возбудит *b, c* и т. д. в соответствии с этим положением.

Пусть *A* и *B* будут вибрациями, запечатленными последовательно, тогда последняя часть *A*, т. е. часть, которая в соответствии с III и IV положениями остается после того, как впечатление предмета прекращается, будет модифицирована и изменена вибрацией *B*, а одновременно она немного модифицирует и изменит последнюю, пока, наконец, не будет совершенно подавлена ею и не растворится в ней. Следовательно, рассуждая подобным же образом, можно установить, что последовательное впечатление от вибраций *A* и *B*, повторенное достаточное число раз, так изменит мозговое вещество, что, когда будет запечатлеваться только одна *A*, ее последняя часть окажется не такой, как требует впечатление только от одной *A*, но станет склоняться к *B* и, наконец, растворится в *b*. Но *B* в свою очередь не возбудит *a*, поскольку в соответствии с нашим предположением последняя часть *B* была модифицирована и изменена не *A*, а какой-то другой вибрацией, например *C* или *D*. И так как *B*, следуя за *C*, может в конце концов возбудить *a*, то *b*, будучи возбуждена *A* таким образом, как здесь предложено, может оказаться достаточной для возбуждения *c*, поскольку миниатюрная [вибрация] *c*, будучи слабым движением — возможно, не более сильным, чем естественные вибрации, — требует себе только рода, места и линии направления, определяемых ассоциацией, а тепло и пульсация артерий передают ей требуемую степень силы. И так *A*, запечатленная одна, возбудит *b*, *c* и т. д. при последовательных ассоциациях так же, как и при одновременных, в соответствии с данным положением.

Представляется также, что влияние *A* в известной мере может достичь *C* через *B*, так что *A*, возможно, обладает некоторой силой как для непосредственного возбуждения *c*, так и [для возбуждения его] посредством *b*. Однако ясно, что эта цепь длинных и последовательных рядов должна в конце концов оборваться раньше или позже в зависимости от числа и силы повторенных впечатлений. Способность одних миниатюрных вибраций возбуждать другие, возможно, станет более понятной для математика, если мы укажем, что действенность любой вибрации, понимаемая как

способность возбуждать любую другую, находится не в простом отношении к ее силе, а представляется некоей ее степенью минус единица, ибо b может возбудить c, вибрацию более слабую, чем b, c может возбудить d и т. д. с большей легкостью, чем если бы действенность находилась в простом отношении к силе, однако этот ряд в конце концов обрывается.

Допустив правильность IX положения, мы сможем доказать это несколько более кратким и легким путем, а именно следующим образом. Поскольку вибрации A и B запечатлеваются вместе, они должны в силу диффузии, необходимой для вибрационных движений, соединиться в одну вибрацию; следовательно, после ряда впечатлений, повторенных достаточное количество раз, они оставят свой след, или миниатюру, подобно одной вибрации, которая будет время от времени повторяться из-за малейших причин, вследствие чего гораздо чаще может повторяться часть b сложной миниатюры $a+b$, когда запечатлена часть A сложной первоначальной вибрации $A + B$.

И в то время как при помощи IX положения можно, таким образом, доказать данное положение, необходимо отметить, что если IX положение не признано, то данное положение не может быть доказано, иными словами, что способность к ассоциации основана на предшествующей способности образования идей и миниатюрных вибраций и необходимо требует ее. Ибо идеи и миниатюрные вибрации в соответствии с VIII и IX положениями должны быть сначала произведены, прежде чем в соответствии с X и XI положениями они могут быть ассоциированы. Но значит (что весьма примечательно), указанная способность к образованию идей и соответствующих им миниатюрных вибраций в равной степени предполагает способность к ассоциации. Ибо, поскольку все ощущения и вибрации бесконечно разделены в отношении времени и места, они не могут оставлять каких-либо следов или образов, т. е. каких-либо идей или миниатюрных вибраций, если только их бесконечно малые части не сцепляются друг с другом при посредстве совместного ощущения, т. е. ассоциации. Приведем грубый пример: мы не могли бы

иметь правильной идеи лошади, если бы конкретные идеи головы, шеи, тела, ног и хвоста, присущих этому животному, не соединились друг с другом в воображении под влиянием частого совместного впечатления. И поэтому в сновидениях, когда сложные ассоциации значительно ослаблены и различные части зрительных идей, не соединенных в натуре, совместно возникают в воображении рядом друг с другом, мы часто видим чудовищ, химер и такие сочетания, которые никогда фактически не были представлены уму.

Представляется, что ассоциация необходима также для того, чтобы последовательно предрасполагать мозговое вещество к той или иной миниатюрной вибрации, после того как были порождены миниатюры большого числа первоначальных вибраций.

Представляется также, что нет никакой точной границы, которая могла бы быть установлена для этой взаимной зависимости друг от друга, способности к порождению миниатюр и способности к ассоциации; во всяком случае они могут обе функционировать совместно, как делают, предположительно, сердце и мозг, ибо обе зависят от одной простой первопричины; ибо представляется невозможным, чтобы они подразумевали друг друга ad infinitum [10]. Здесь нет большей трудности, чем во многих других случаях взаимной неопределенной импликации, известной всем и всеми признанной. Более того, можно даже вывести некоторое предположение, свидетельствующее в пользу изложенной здесь гипотезы, из этой взаимной неопределенной импликации ее частей, столь соответствующей направлению, которого придерживается природа в других вещах. И конечно, то, что меньшая способность к порождению миниатюр будет основанием для большей способности к ассоциации и наоборот, пока, наконец, вся надстройка идей и ассоциаций, наблюдаемых в человеческой жизни, благодаря движению вверх в соответствии с анализом и движению вниз в соответствии с синтезом не сможет быть построена на таком небольшом основании, какое мы только пожелаем, — это предположение, свидетельствующее в пользу указанной гипотезы.

Итак, мы можем заметить, что ни для демонстрации XI положения не требуется непременно IX положения в его полном объеме, ни наоборот. Малейшие миниатюры с самыми слабыми сцеплениями частей постепенно соединяются в более крупные с более сильными сцеплениями на основе тех же принципов; не существует каких-либо видимых границ влиянию и размаху этих способностей при условии, что природные способности рассматриваемого существа достаточно развиты.

Позвольте мне добавить, что порождение чувственных идей из ощущений и способность к возбуждению их при помощи ассоциации, если рассматривать их как способности духа, очевидны и бесспорны. Поскольку, следовательно, ощущения передаются духу благодаря эффективности материальных причин мозгового вещества, как признано всеми физиологами и врачами, то мне представляется, что способности к порождению идей и возбуждению их при помощи ассоциации также должны возникать из материальных причин и, следовательно, должны позволять объяснение на основе сложных (subtle) влияний малых частей материи друг на друга, как только они будут достаточно поняты, что далее выводится из очевидных влияний материальных причин на наши идеи и ассоциации, отмеченных во II положении. А так как вибрационное движение более подходит к природе ощущений, чем любой другой вид движения, то оно представляется также более подходящим к способностям порождения идей и возбуждения их при помощи ассоциации. Однако эти способности проявляются самостоятельно, как уже отмечено, так что учение об ассоциации идей может стать фундаментом и руководством для наших будущих исследований, что бы ни случилось с учением о вибрациях.

Положение XII. Простые идеи переходят в сложные при помощи ассоциации.

Для того чтобы объяснить и доказать это положение, потребуется дать некоторое предварительное объяснение того, как могут ассоциироваться друг с другом простые идеи ощущений.

Случай 1. Пусть ощущение *A* будет часто ассоциироваться с каждым из ощущений *B*, *C*, *D* и т. д., т. е. в определенные моменты с *B*, в другие моменты с *C* и т. д. На основании X положения очевидно, что *A*, запечатленное одно, в конце концов возбудит *b*, *c*, *d* и т. д. все вместе, т. е. ассоциирует их друг с другом при условии, что они принадлежат к различным участкам мозгового вещества; ибо если какие-либо два или больше ощущения принадлежат к одному и тому же участку, то, поскольку они не могут существовать совместно, сохраняя свою отдельную форму, *A* возбудит нечто среднее между ними.

Случай 2. Если ощущения *A*, *B*, *C*, *D* и т. д. будут ассоциированы друг с другом в соответствии с различными сочетаниями по два или даже по три, четыре и т. п., то *A* возбудит *b*, *c*, *d* и т. д., а *B* возбудит *a*, *c*, *d* и т. д., как в первом случае.

Может даже произойти в обоих случаях, что *A* сможет возбудить какую-либо конкретную миниатюру, например *b*, предпочтительнее, чем все остальные, из-за того, что оно более ассоциировано с *B*, из-за новизны впечатления *B*, из-за тенденции в мозговом веществе, благоприятной *b*, и т. п., и подобным же образом *b* может возбудить *c* и *d* предпочтительнее остальных. Однако в конечном итоге все это будет исключено повторением ассоциаций, так что любое из ощущений возбудит идеи остальных в тот же самый момент, т. е. ассоциирует их.

Случай 3. Пусть *A*, *B*, *C*, *D* и т. д. представляют последовательные впечатления; из X и XI положений следует, что *A* возбудит *b*, *c*, *d* и т. д., *B* возбудит *c*, *d* и т. д. И хотя идеи в данном случае не возникают точно в один и тот же момент, все же они становятся ближе друг к другу, чем сами ощущения при первоначальном впечатлении, так что эти идеи сначала ассоциированы последовательно, а в конечном итоге почти одновременно. Идеи ближе друг другу, чем ощущения, из-за их миниатюрного характера, благодаря чему все, что к ним относится, сокращается. Представляется, что это согласуется как с наблюдением, так и с теорией.

Случай 4. Все составные впечатления $A+B+C+D$ и т. д. после достаточного повторения оставляют составные миниатюры $a+b+c+d$ и т. д., которые время от времени повторяются от незначительных причин, как таких, которые зависят от ассоциации, так и некоторых иных. И вот при этих повторениях составных миниатюр части их еще более ассоциируются друг с другом и непрерывно приближаются друг к другу в соответствии с тем, что только что было отмечено, т. е. ассоциация непрерывно становится более тесной и близкой.

Случай 5. Если мы предположим, что после того, как идеи a, b, c, d и т. д. были достаточно ассоциированы друг с другом каким-либо одним или несколькими упомянутыми выше способами, какая-либо одна из этих идей, например a, будет возбуждена предрасположением мозгового вещества именно к ней, ассоциацией A с новым ощущением X или идеей x и т. д., то эта идея a, возбужденная таким образом, будет часто вызывать все остальные (b, c, d и т. д.) и тем самым ассоциировать их друг с другом еще больше.

И в целом читатель может усмотреть, что простые идеи ощущений должны объединяться в группы и сочетания при помощи ассоциации и что каждая из этих последних в конечном итоге будет соединяться в одну сложную идею благодаря сближению и смешению нескольких составляющих ее частей.

На основе наблюдения представляется также, что многие из наших интеллектуальных идей, такие, как те, которые относятся к разряду красоты, чести, моральных качеств и т. п., являются фактически составленными таким образом из частей, которые постепенно соединяются в одну сложную идею.

И это соединение простых идей в сложные выявлено, таким образом, и на основе вышеизложенной теории, и на основе наблюдения, так что оно может быть проиллюстрировано и еще более подтверждено похожим на него соединением букв в слоги и слова, в котором ассоциация равным образом является главным орудием. Я упомяну некоторые из наиболее замечательных частностей, относящихся к этому соединению простых идей в сложные, в следующих выводах.

Вывод I. Если число простых идей, которые составляют одну сложную, будет очень велико, то может случиться так, что покажется, будто указанная сложная идея не имеет никакого отношения к этим ее составляющим частям и к тем внешним чувствам, в которых были запечатлены первоначальные ощущения, породившие [простые] идеи, из которых состоит сложная. Причина этого состоит в том, что каждая отдельная идея подавляется суммой всех остальных, как только все они оказываются тесно связаны. Так, в очень сложных лекарствах различные вкусы и запахи отдельных компонентов теряются и подавляются одним сложным вкусом и запахом всей массы, так что эта масса приобретает собственный вкус и запах, который представляется простым и непроизводным и похож на запах природного тела. Таким же образом невежды полагают, что белый цвет есть самый простой и несложный из всех цветов, в то время как он возникает в действительности из определенного отношения семи основных цветов, обладающих различными собственными оттенками или степенями. Вернемся к вышеупомянутой иллюстрации, взятой из языка: лица, не владеющие искусством чтения и письма, даже вообще не представляют себе, что огромное разнообразие сложных слов языков может быть при помощи анализа сведено к нескольким простым звукам.

Вывод II. Следовательно, можно надеяться, что, развивая и совершенствуя учение об ассоциации идей, мы иногда сможем при помощи анализа разложить все огромное разнообразие сложных идей, известных под названием идеи рефлексии, и интеллектуальные идеи на простые составляющие части, т. е. на простые идеи ощущения, из которых они состоят. Это будет во многом аналогично искусству письма и разложению цвета солнечного света или природных тел на основные цвета, его составляющие. Сложные идеи, о которых я здесь говорю, обычно возбуждаются словами или видимыми предметами, но они также связаны с другими внешними впечатлениями и зависят от них как от символов. Как бы мы их ни рассматривали, потоки их, представляемые духу, кажется, зависят от состояния

тела в данный момент, внешних впечатлений и остающегося влияния предшествующих впечатлений и ассоциаций, вместе взятых.

Вывод III. Искусство логики стало бы значительно более ясным, если бы можно было таким образом определить точную природу и состав идей, связанных с теми словами, которые имеют сложные идеи в прямом смысле, т. е. которые возбуждают какие-либо сочетания простых идей, тесно связанных при помощи ассоциации, а также объяснить на основе этого правильное употребление тех слов, которые не имеют идей. Ибо есть много таких слов, которые являются простыми заместителями других слов, и много таких, которые являются только вспомогательными. И вот нельзя сказать, что оба указанных вида слов имеют идеи в прямом смысле этого слова. И хотя может показаться бесконечной и невыполнимой задача проанализировать таким образом значения и употребления слов, все же я полагаю, что проделать эту работу с помощью современной филологии и философии будет не более трудным, чем впервые составить словари и грамматики в эпоху детства филологии. Может быть, будет уместным только намекнуть в этом месте, что четыре следующих типа включают в себя все возможные классы, на которые могут быть разделены слова, в соответствии с предложенным здесь планом:

1. Слова, которые имеют идеи, но не имеют определений.

2. Слова, которые имеют как идеи, так и определения.

3. Слова, которые имеют определения, но не имеют идей.

4. Слова, которые не имеют ни идей, ни определений.

Совершенно ясно, что видимые или слышимые слова не могут возбудить никаких идей в духе или вибраций в головном мозгу, отличных от их видимых и слышимых впечатлений, за исключением тех случаев, когда они получают от ассоциаций новые свойства, либо случайные, либо возникающие из ясно выраженного замысла, как в определениях, и, следовательно, что все

другие способы рассмотрения слов, за исключением предложенного здесь, являются либо ложными, либо несовершенными.

Вывод IV Подобно тому как простые идеи соединяются в сложные при помощи ассоциации, так и сложные идеи соединяются в вдвойне сложные (decomplex) при помощи той же ассоциации. Но здесь разнообразие ассоциаций, которое увеличивается со сложностью, мешает определенным сложным частям вдвойне сложных идей стать такими же близкими и постоянными, как простые части сложных идей; этому есть аналогия в языках: буквы слов соединяются теснее, чем слова в предложениях, как на письме, так и в речи.

Вывод V. Простые идеи ощущения не все в равной мере и единообразно участвуют в образовании сложных и вдвойне сложных идей; т. е. эти последние не возникают в результате всех возможных сочетаний двух, трех, четырех и т. д. всех простых идей, напротив, некоторые простые идеи обнаруживаются в сложных и вдвойне сложных идеях гораздо чаще, чем другие; то же самое справедливо в отношении некоторых особых сочетаний из двух, трех и т. п., а бесчисленные сочетания вообще никогда не встречаются в реальной действительности и, следовательно, никогда не ассоциируются в сложные и вдвойне сложные идеи. Все это соответствует тому, что имеет место в существующих языках: некоторые буквы и сочетания букв встречаются гораздо более часто, чем другие, а некоторые сочетания вообще никогда не встречаются.

Вывод VI. Подобно тому как лица, говорящие на одном языке, тем не менее по-разному употребляют и понимают слова, так и человечество, хотя и приходит к согласию в общем во все времена и во всех народах относительно своих сложных и вдвойне сложных идей, однако допускает в них много конкретных различий; и эти различия могут быть бо́льшими или меньшими в зависимости от различия или сходства в возрасте, телосложении, образовании, профессии, стране, возрасте мира и т. п., т. е. в соответствующих впечатлениях и ассоциациях.

Вывод VII. Когда разнообразные идеи ассоциированы друг с другом, видимая идея, как более яркая и отчетливая, чем остальные, выполняет роль символа для всех остальных, внушает их и связывает их воедино. В этом она несколько напоминает первую букву слова или первое слово в предложении, которое часто используется для того, чтобы напомнить все остальное.

Вывод VIII. Когда предметы и идеи в их самых обычных сочетаниях часто были представлены уму, их поток значительной длины может, однажды появившись, оставить такой след, что он снова восстановится в виде миниатюры в воображении, притом почти в таком же порядке и пропорции, как при своем однократном появлении. Ибо, поскольку каждое из этих конкретных впечатлений и идей знакомо [духу], для их восстановления требуется лишь немного больше, чем несколько связующих звеньев, и даже эти последние могут быть до известной степени представлены прежними сходными примерами. Мне представляется, что эти соображения, будучи должным образом развиты, достаточны для объяснения главных явлений памяти; и из них легко видеть, что память взрослых и специалистов в какой-либо науке должна быть гораздо более гибкой и определенной, чем память детей и новичков, как это и обнаруживается на самом деле.

Вывод IX. Когда удовольствие или страдание, сопровождающее какие-либо ощущения и идеи, велико, то все ассоциации, принадлежащие ему, значительно ускоряются и укрепляются. Ибо бурные вибрации, возбуждаемые в таких случаях, вскоре заглушают естественные вибрации и оставляют в головном мозгу сильное предрасположение к самим себе после нескольких впечатлений. Поэтому ассоциации [в данном случае] закреплены быстрее и сильнее, чем обычно, что, как обнаруживается, соответствует фактам.

Вывод X. Поскольку многие слова имеют сложные идеи, присоединенные к ним, постольку и предложения, которые являются собраниями слов, имеют собрания сложных идей, т. е. вдвойне сложные идеи. И в большинстве случаев происходит так, что вдвойне сложная идея, принадлежащая какому-либо предложе-

нию, не просто составлена из сложных идей, принадлежащих [выражающим] ее словам; кроме того, [в ней] еще имеются многочисленные изменения, некоторые противопоставления и бесчисленные добавления. Так, предложения в особенности возбуждают, как только их услышат, согласие или несогласие, причем это согласие или несогласие состоит главным образом из дополнительных сложных идей, не включенных в условия предложения. Огромнейшую пользу как в науках, так и в повседневной жизни принес бы тщательный анализ этой проблемы, имеющий целью показать, каким образом и при помощи каких шагов, т. е. при помощи каких впечатлений и ассоциаций, формируется наше согласие или несогласие как в научных, так и в моральных вопросах.

Положение XIII. Когда простые идеи переходят в сложные в соответствии с предыдущим положением, мы должны предположить, что простые миниатюрные вибрации, соответствующие этим простым идеям, подобным же образом переходят в сложную миниатюрную вибрацию, соответствующую образовавшейся сложной идее.

Это положение аналогично IX и XI и может быть выведено из последнего так же, как они выведены соответственно из VIII и X. Оно является также доказательством и иллюстрацией II, показывая не только то, что состояние мозгового вещества изменяется в зависимости от различного характера идей, представляемых духу, но и вообще какого рода это изменение и как оно осуществляется.

Положение XIV Разумно полагать, что некоторые из сложных вибраций, сопутствующих сложным идеям, в соответствии с последним положением могут быть такими же сильными, как и любые чувственные вибрации, возбужденные прямым действием предметов.

Ибо указанные сложные вибрации могут состоять из определенного числа сосуществующих и последовательных частей и данные части могут настолько изменить и возвысить друг друга, что возникшие в результате

этого в мозговом веществе колебания могут быть уже не миниатюрными, а сильными вибрациями, равными тем, которые возбуждаются предметами, запечатленными во внешних чувствах. Этому процессу может, далее, благоприятствовать смешение реальных сильных впечатлений с идеями, раздражимость мозгового вещества, предшествующее предрасположение к вибрациям, которые должны быть возбуждены, и т. д.

Вывод I. Когда сложные миниатюрные вибрации возвышены таким образом в [определенной] степени, мы должны представить себе, что соответствующие им сложные идеи также пропорционально возвышены и тем самым переходят в интеллектуальные аффекты и страсти. Следовательно, мы должны вывести происхождение интеллектуальных удовольствий и страданий, которые являются объектами этих аффектов и страстей, из источника, здесь открытого.

Вывод II. Поскольку данное положение раскрывает характер эмоций и воли таким же образом и на основе тех же принципов, как и XII положение в отношении идей, интеллекта, памяти и воображения, то из этого следует, что все они имеют одинаковое происхождение и значение и различаются только степенью или какими-либо случайными обстоятельствами. Все они выводятся из внешних впечатлений, произведенных на внешние чувства, следов, или идей, этих впечатлений и их взаимных связей посредством ассоциации, взятых вместе и действующих друг па друга.

Вывод III. Из этого положения следует, что интеллектуальные удовольствия и страдания могут быть больше, равны или меньше чувственных в зависимости от того, больше или меньше, более энергичные или более вялые миниатюрные вибрации объединяет каждый человек при формировании своих интеллектуальных удовольствий или страданий и т. д.

Вывод IV. Очевидно, что все вибрации, принадлежащие идеям и интеллектуальным аффектам, должны находиться в головном мозгу и даже в самых внутренних его частях, а не в спинном мозгу и не в нервах. Следовательно, головной мозг служит местонахождением разумной души, т. е. души, в той мере, в какой она

подвергается влиянию доводов и моральных мотивов, хотя мы должны признать, что спинной мозг и нервы частично являются средоточием ощущений или местонахождением чувствительной души; в связи с данным пунктом возникает спор относительно того, что этого не следует признавать и что средоточие ощущений, по крайней мере у людей, следует поместить во внутреннюю часть головного мозга.

Вывод V. Огромное значение для морали и религии имеет то обстоятельство, что аффекты и страсти при помощи анализа могут быть сведены к простым частям, их составляющим, посредством прослеживания в обратном порядке тех этапов ассоциаций, которые соединились при их образовании. Ибо благодаря этому мы можем узнать, как беречь и улучшать хорошие [эмоции и аффекты] и сдерживать и искоренять те, которые являются злонамеренными и аморальными, а также как приспособить наш образ жизни, хотя бы в сколько-нибудь терпимой степени, к нашим интеллектуальным и религиозным потребностям. И в то время как это справедливо в отношении лиц всех возрастов, это особенно верно и заслуживает рассмотрения в отношении детей и молодежи. Правда, в мире достаточно много основанных на опыте общих правил, определяющих, как достичь этой цели; и тот, кто им верно следует, может ожидать хорошего общего успеха. Однако учение об ассоциации идей, если проследить его до первых зачатков понимания и аффектов, открывает такую картину, которая не может не научить и в то же время не встревожить всех тех, кто хоть в какой-то степени проявляет основанную на заинтересованности заботу о себе или основанную на благожелательности заботу о других. Следует добавить здесь, что учение об ассоциации объясняет также возникновение и развитие тех произвольных (voluntary) и полупроизвольных сил, при помощи которых мы влияем на наши идеи, аффекты и движения тела (как я покажу позже, в положении XXI), и, делая это, учит нас, как регулировать и улучшать эти силы.

Вывод VI. Если существа одной и той же природы, чьи аффекты и страсти в данный момент находятся

в разных пропорциях по отношению друг к другу, в течение неопределенного времени будут подвергаться воздействию одних и тех же впечатлений и ассоциаций, то все их конкретные различия в конечном итоге будут преодолены и они станут совершенно похожи или даже равны. Их можно также сделать совершенно похожими в течение определенного времени при помощи соответствующего регулирования впечатлений и ассоциаций.

Вывод VII. Наше первоначальное физическое строение и впечатления и ассоциации, воздействующие на нас в течение жизни, настолько похожи и в то же время настолько не одни и те же, что должно существовать как большое общее сходство среди людей в отношении их интеллектуальных аффектов, так и множество частных различий.

Вывод VIII. Некоторая степень духовности является необходимым следствием прожитой жизни. Чувственные удовольствия и страдания должны каждый день посредством ассоциации все больше и больше переноситься на вещи, которые сами по себе не допускают ни чувственного удовольствия, ни чувственного страдания, и тем самым порождать интеллектуальные удовольствия и страдания.

Вывод IX. Пусть буквы *a, b, c, d* и т. д. представляют чувственные удовольствия, а *x, y, z* — чувственные страдания, которых, предположим, существует только три; предположим также, что все они, удовольствия и страдания, равны. Если теперь идеи этих чувственных удовольствий и страданий будут ассоциированы друг с другом в соответствии со всеми возможными сочетаниями, чтобы образовать интеллектуальные удовольствия и страдания, то ясно, что удовольствие должно преобладать во всех сочетаниях из семи и более букв, а также что, когда все части этих сложных удовольствий окажутся достаточно объединены ассоциацией, страдания, которые входят в их состав, уже не будут больше самостоятельно выделяться, а образовавшиеся в результате смешанные и сложные удовольствия покажутся чистыми и простыми, количественно равными превышению удовольствия над страданием в каждом сочетании. Так ассоциация превратит состоя-

ние, в котором удовольствие и неудовольствие воспринимались по очереди, в такое, при котором будет воспринято одно только чистое удовольствие; по крайней мере она заставит те существа, которые находились под ее влиянием в неопределенной степени, приблизиться к этому последнему состоянию более, чем при каком-нибудь определенном различии, или, другими словами, ассоциация в соответствии с предположением, содержащимся в данном выводе, имеет склонность превращать состояние тех, кто вкусил от древа познания добра и зла, снова в райское. И вот хотя обстоятельства жизни человечества не такие, которые были предположены в данном выводе, однако они обладают замечательным сходством с ними в течение той части нашего существования, которая открыта для нашего наблюдения. Ибо наши чувственные удовольствия гораздо более многочисленны, чем наши чувственные страдания; и, хотя страдания вообще более сильны, чем удовольствия, тем не менее представляется, что общая сумма этих последних больше, чем сумма первых; вследствие чего остаток, получающийся после уничтожения страданий противоположными и равными удовольствиями, будет чистым удовольствием.

Вывод X. Интеллектуальные удовольствия и страдания так же реальны, как и чувственные, поскольку они являются, как мы видели, не чем иным, как чувственными удовольствиями и страданиями, смешанными разными способами и соединенными. Интеллектуальные удовольствия и страдания равным образом также все являются искусственными и приобретенными. Следовательно, мы должны равно оценивать все наши удовольствия по их размаху, постоянству и склонности влечь за собой другие удовольствия, а наши страдания — таким же образом.

Вывод XI. Чувственные удовольствия и страдания обладают большей склонностью к разрушению тела, чем интеллектуальные, ибо они носят конкретный локальный характер и сильно влияют на органы, которые их передают. Но разрушение любой значительной части тела есть разрушение всего тела ввиду соответствия частей, в то время как интеллектуальные

удовольствия и страдания, собираемые со всех сторон, не наносят вреда ни одному органу в особенности, а скорее ведут к равномерному постепенному расстройству (decay) всего мозгового вещества и всех органов, от него зависящих.

Вывод XII. Данное положение и выводы из него допускают некоторые приятные предположения, такие, как то, что мы обладаем силой, при помощи которой можем приспособить наш склад ума к нашим обстоятельствам, исправить то, что плохо, и улучшить то, что правильно; что наше высшее счастье, по-видимому, духовного, а не телесного происхождения; что вследствие этого смерть, или избавление от грубого тела, не может остановить нашего прогресса, а, напротив, ускоряет достижение нашей истинной цели; что ассоциация стремится сделать нас всех похожими в конечном итоге, так что если один счастлив, то и все должны быть счастливы, и, наконец, что можно показать как при помощи прямого доказательства, так и при помощи только что упомянутого косвенного, что та же самая ассоциация содействует предоставлению всем чистого высшего духовного счастья.

Раздел III

О движении мышц и двух его видах, автоматическом и произвольном, и об использовании учения о вибрациях и учения об ассоциации идей для объяснения их соответственно

Положение XV. Вероятно, что движение мышц совершается вообще таким же образом, как ощущение и восприятие идей.

Ибо, во-первых, ощущение, восприятие идей и способность движения, т. е. движение мышц, являются тремя самыми замечательными признаками, отличающими животный мир от растительного; поэтому, поскольку уже обнаружено, что первые два выполняются при помощи одного и того же средства, т. е. вибраций,

есть некоторая надежда, что для последнего не потребуется отличное от этого средство.

Во-вторых, из двух видов движения, т. е. автоматического и произвольного, первое зависит от ощущения, последнее — от идей, как я, в частности, покажу позже и как может установить вообще любой человек, если он обратит на это хоть немного внимания; откуда следует, что ощущение и автоматическое движение должны совершаться одним и тем же общим для них образом, так же как восприятие идей и произвольное движение; и, следовательно, поскольку ощущение и восприятие, два предшествующих [явления], сходны в своих причинах, то и автоматическое и произвольное движения, два следствия, т. е. все четыре, тоже должны быть равным образом сходны.

В-третьих, на основе I и II положений представляется, что белое мозговое вещество есть общее орудие ощущения, идей и движения, а на основе V — что это вещество однородно и непрерывно всюду. Отсюда следует, что тонкие движения, возбужденные в чувствительных нервах и мозговом веществе головного мозга во время ощущения и интеллектуального восприятия, какого рода бы они ни были, должны перейти в двигательные нервы, а прибыв туда, они, вероятно, должны вызвать сокращение мышц как потому, что в противном случае их переход в двигательные нервы был бы излишним, так и потому, что некоторые тонкие движения подобного рода требуются для указанной цели.

Вывод I. Следовательно, из всех аргументов, которые доказывают совершение ощущения и интеллектуального восприятия посредством вибраций малых мозговых частиц, должно следовать, что движение мышц тоже совершается вибрациями, и, наоборот, если можно показать, что вибрации имеют место при движении мышц, то они участвуют также в ощущении и интеллектуальном восприятии.

Вывод II. Существуют некоторые эксперименты и наблюдения, которые подтверждают предположение о совершении движения мышц при помощи тонких колебаний в малых частицах мышечных волокон, т. е. при помощи вибрационного движения. Из сказанного

следует, что эти эксперименты и наблюдения являются некоторым дополнительным свидетельством в пользу существования чувственных и идеальных вибраций, как объяснено выше. Например, движение сердца и других мышц может быть возобновлено у умирающих животных, а также у тех, которые только что умерли, при помощи тепла, инъекции какой-либо жидкости и пункций; легко представить себе, что две последние причины должны заставить колебаться частицы волокон на короткое время, т. е. до тех пор, пока они не восстановят своего равновесия, изменив их расстояния и взаимные действия; а первая причина, т. е. тепло, по общему согласию всех считается состоящей из тонких вибрационных движений и вызывающей их. Трудно также предписать какое-либо иное действие, которое могут иметь эти причины. Подобным же образом попеременные сокращения и расслабления сердец лягушек, гадюк и других животных, которые продолжаются длительные промежутки времени после того, как они были полностью отделены от их тел, представляются совершенно необъяснимыми на основе любого обычного предположения, но легко вытекают из учения о вибрациях в том виде, как оно применяется к движению мышц в следующих двух положениях.

Вывод III. Поскольку то же самое движение, которое вызывает ощущение и интеллектуальное восприятие, проходит через местонахождение последних в двигательные нервы, чтобы возбудить там автоматические и произвольные движения, тем самым охватывая все мозговое вещество различными способами в зависимости от разных обстоятельств, но всегда с величайшей точностью и аккуратностью, то из этого следует, что оно должно быть вибрационным, и притом самого тонкого рода. Ибо та же самая чрезмерная мягкость, которая делает мозговое вещество полностью неэластичным в отношении внешнего чувства и, следовательно, непригодным для более грубых вибраций частиц первого, или самого крупного, порядка (при помощи вибраций которых в звучащих телах, кажется, возбуждается звук в воздухе), может сделать его более чувствительным к вибрациям в частицах второго, третьего и т. д. по-

рядков; и если мы предположим, что все соответствующие части мозгового вещества имеют необходимое первоначальное строение, то эти вибрации могут быть переданы со всей той точностью и разнообразием, которых требуют данные явления. А если мы не предположим существование каких-либо тонких вибраций, подобных этим, будет чрезвычайно трудно понять, как столь мягкая пульпа, какой является мозговое вещество, может быть общим орудием ощущения, мысли и движения; чтó, однако, должно быть признано всеми врачами и философами в соответствии с I и II положениями. Если мы оставим в стороне тонкие вибрационные движения, то представляется, что импульс объектов внешнего чувства не может сообщить столь мягкому веществу ничего, кроме единообразного давления, допускающего лишь немного модификаций или вообще их не допускающего и, следовательно, в высшей степени непригодного для того огромного разнообразия явлений, которые должны быть им разрешены. Следовательно, данный аргумент стремится показать, что ощущение, мысль и движение должны все совершаться при помощи вибраций.

Положение XVI. Представляется, что явления сокращения мышц в достаточной мере соответствуют учению о вибрациях.

Чтобы показать это, давайте сделаем следующие предположения.

Первое, что вибрации спускаются по двигательным нервам, т. е. по тем нервам, которые идут к мышцам, примерно таким же образом, как звук распространяется вдоль поверхностей рек или электрическая сила вдоль пеньковых струн.

Второе, что эти вибрации, когда они доходят до мышечных волокон, передаются им, так что малые частицы этих волокон возбуждаются подобными же вибрациями.

Третье, что вибрации, возбужденные таким образом в волокнах, приводят в действие силу притяжения, возможно электрической природы, которая скрыта в частицах волокон, или в красных кровяных шариках,

или в обоих вместе. Что красные кровяные шарики животных обладают электрическим зарядом, можно заключить из электричества красных кровяных шариков двустворчатого моллюска (muscle-shell fish), которое наблюдал д-р Гейлс (Hales) [10а], и что красная кровь играет главную роль в сокращении мышц, в высшей степени вероятно на основании красного цвета всех крупных мышц тела и слабости всех молодых животных, а также тех, у которых не хватает необходимой части красной крови. В то же время из наблюдений над бескровными и прозрачными животными видно, что белые волокна и бесцветные жидкости в определенной степени обладают всеми необходимыми условиями для сокращения мышц.

Четвертое. Мы должны теперь предположить, развивая три предыдущих предположения, что каждое мышечное волокно и, следовательно, вся мышца сокращается из-за этого увеличения притяжения в ее частицах; однако из-за того, что их приближение друг к другу столь мало, все тело мышцы уменьшается лишь очень ненамного, ибо, хотя длина мышцы уменьшается, ее другие размеры увеличиваются.

Пятое. Если мы предположим, что малые конечные волокна мышц попеременно сгибаются вправо и влево, как это делает уж, и притом сгибаются в чрезвычайно короткие промежутки времени в соответствии с мнением д-ра Лоуэра (Lower) [10б], то это может несколько помочь нам понять, каким образом мышца может быть укорочена и в то же время настолько увеличена в ширину и толщину, что останется примерно тех же самых размеров. Ибо, если эти сгибы увеличиваются из-за увеличения протяжения частей, вся мышца становится короче и толще, как это обнаруживается при сокращении, и, напротив, когда сгибы вытянуты, мышца становится длиннее и тоньше, т. е. находится в расслабленном состоянии. Небольшие складки, которые наблюдались в мышечных волокнах Левенгуком [11] и другими, витки и кольца, которые часто представляются глазу в мышцах после варки или поджаривания, и ромбовидные образования (pinnulae), замеченные д-ром Гейлсом в брюшных мышцах живой лягушки при сокраще-

нии, — все это, кажется, подтверждает данное пятое предположение.

Д-р Пембертон [11a] предполагает, что причиной сокращения мышечных волокон является не что иное, как общая причина сцепления малых частиц мышечных волокон, только увеличенная. И это представляется весьма правдоподобным, ибо мышцы тверды во время сокращения и мягки во время расслабления, а твердость и мягкость, очевидно, есть не что иное, как изменения в сцеплении малых частиц тел. Это предположение совершенно не противоречит ни сделанному ранее предположению об электрическом притяжении, ни учению о вибрациях, ибо электричество может распространяться на небольшие расстояния, не будучи возбуждено трением, и может проистекать из той же первопричины, что и сцепление тел, как заметил сэр Исаак Ньютон. Следовательно, оно может быть общей причиной сцепления и может быть возбуждено в мышечных волокнах в чрезвычайно высокой степени, когда им передаются чрезвычайно сильные вибрации. Или если мы предположим, что причиной сцепления будет нечто отличное от электричества, то оно все же может быть усилено вибрациями малых сцепляющихся частиц.

Положение XVII. Склонность к чередованию сокращения и расслабления, которая наблюдается почти во всех мышцах тела, допускает объяснение на основе учения о вибрациях.

Ибо, когда волокна находятся в состоянии сокращения, они тверды; и эта твердость, если мы предположим, что она распространяется на малые частицы (что не является необоснованным предположением), должна делать частицы этих частиц, т. е. частицы, которые в соответствии с данными положениями должны возбуждаться при помощи вибраций, не расположенными к восприятию данных вибраций; однако в соответствии с данным предположением свободное восприятие данных вибраций является причиной, вызывающей притяжения частиц и последующее сокращение мышц. Из сказанного следует, что твердость, которая препятствует этим вибрациям, должна также ослаблять

притяжение и сокращение, или, другими словами, что сокращение мышцы, доведенное до определенной степени, должно остановиться и вызвать расслабление после некоторого периода времени, достаточного для того, чтобы начали действовать соответствующие причины.

Подобным же образом, когда мышца расслаблена, вибрации, которые спускаются по двигательным нервам, свободно проходят в мышечные волокна, усиливают притяжения частиц и вызывают противоположное состояние, т. е. сокращение, и т. д. попеременно.

Можно также считать, что волокна расслабленной мышцы находятся в состоянии некоторого растяжения и, следовательно, способны подвергнуться усилению вибраций по этой причине. К сказанному мы можем еще добавить, что, поскольку вибрации не могут пройти в мышцу, находящуюся в состоянии сокращения, в силу того что было только что объяснено, они с тем большей силой пройдут в расслабленную мышцу из места общего источника их нервов всюду, где есть противодействующие мышцы, к которым идут нервы из одного и того же ствола, как в конечностях тела и мышцах дыхания.

Вывод. Из этого метода рассмотрения сокращений и расслаблений мышц видно, что в мышечных волокнах существует определенная степень твердости или сокращения, которая, как можно предположить, уравновешивает каждую степень силы, с которой вибрации спускаются в мышечные волокна, и что, пока это равновесие существует, сокращение не может ни усилиться, ни ослабеть.

Положение XVIII. Можно предположить, что вибрации, о которых рассказывается в этой главе, обеспечивают достаточное количество двигательных вибраций для сокращения мышц.

Чтобы выявить это, будет целесообразно разделить двигательные вибрации, или вибрации, которые спускаются по нервам мышц в их волокна, на следующие пять видов.

Во-первых, мы должны представить себе, что когда те чувственные вибрации, которые возбуждаются во

внешних органах и поднимаются к головному мозгу, в процессе этого подъема достигают источников двигательных нервов, то они, исходя из того же самого общего ствола, сплетения или узла, что и затронутые чувственные нервы, отделяют часть себя, [оставляя ее] в каждом из этих источников вдоль по двигательным нервам, и эта часть, возбуждая малые частицы мышечных волокон таким образом, как это объяснено в XVI положении, возбуждает их и заставляет сокращаться.

Во-вторых, остаток чувственных вибраций, который достигает головного мозга, должен распространиться по всему мозговому веществу, ибо он не отделяется и не распространяется вдоль двигательных нервов во время своего подъема. Следовательно, он спустится из мозга во всю систему двигательных нервов и возбудит некоторые слабые вибрации, по крайней мере в них. То же самое может быть отмечено в отношении идеальных вибраций, порожденных в головном мозгу благодаря ассоциации; эти последние должны охватить все мозговое вещество и, следовательно, воздействовать в некоторой степени на все двигательные нервы.

В-третьих, тепло крови и пульсации артерий, проходящих через мозговое вещество, всегда должны возбуждать или поддерживать в нем какие-либо вибрации; и они должны всегда спускаться во всю систему мышц. И я полагаю, что на основе этих двух последних источников, вместе взятых, мы можем объяснить ту умеренную степень сокращения или предрасположение к ней, которые наблюдаются во всех мышцах, по крайней мере во всех мышцах здоровых взрослых людей во время бодрствования.

В-четвертых, представляется, что, когда в оболочках какой-либо однородной структуры возбуждаются сильные вибрации каким-либо возбудителем, они распространяются на всем протяжении этих оболочек и благодаря этому оказывают большое влияние, сокращая все мышцы, лежащие вблизи от любой части этой оболочки, хотя они могут быть значительно удалены от места расположения возбудителя. Я предполагаю, что все это совершается следующим образом: повто-

ряющееся или длительное действие возбудителя распространяет от места его действия по всей оболочке вибрации, которые благодаря их взаимному влиянию друг на друга становятся равными или почти равными в каждой части указанной оболочки и в конце концов настолько усиливаются, что сокращают каждую часть. Как только наступает такое сокращение, вибрации в малых частицах должны прекратиться по причинам, изложенным выше. Следовательно, они будут почти мгновенно переданы на смежные мышцы благодаря нервным связям между оболочкой и смежными мышцами, ввиду чего все изменения в нервах оболочки должны воздействовать на нервы смежных мышц. Так как мы должны предположить, что во время сильных вибраций частиц оболочки некоторые из них будут переданы на смежные мышцы в соответствии с первой частью данного положения, то после их внезапного прекращения можно не без основания предположить, что в сообщающихся нервных волоконцах произойдет такое изменение, которое возбудит в эфире, содержащемся в них, гораздо более сильные, чем раньше, вибрации и эти вибрации должны перейти теперь только в мышцы, ибо сокращение оболочки не дает им вернуться в нее. Позже я приведу несколько подробных примеров этого процесса. Пока же, может быть, достаточно просто упомянуть действие чихания и пожелать, чтобы читатель мимоходом сравнил это действие с предыдущим объяснением.

В-пятых, я показал в последнем параграфе, как прекращение вибраций в частицах оболочки может усилить вибрации в смежных мышцах. Но представляется также, что прекращение вибраций в любой другой значительной части тела, какова бы ни была его причина, обладает подобной тенденцией и что эта тенденция выводится из изменений, совершаемых в нервах данной части тела, которые затем передаются в сообщающиеся с ними ответвления нервов или даже во все мозговое вещество. Позевывания и потягивания лиц, склонных ко сну, прерывистое дыхание тех, кто только что заснул, и конвульсивные движения, которые сопутствуют угасанию внешних чувств при эпилепти-

ческих припадках и приближении смерти, возможно, происходят частично из данного источника, частично из предыдущего.

Положение XIX. Представляется, что автоматическое движение допускает удобное объяснение на основе трех последних положений, вместе взятых.

Попытка объяснения конкретных подробностей этого неясного и сложного явления будет предпринята в соответствующих разделах следующей главы, в которой будет изложено применение общих положений относительно ощущения и движения, разработанных здесь, к каждому из самых примечательных явлений, рассмотренных в отдельности. Однако я представляю здесь читателю краткий очерк [этого], чтобы дать ему возможность сформировать какое-то понятие о характере этой попытки и о том, внушает ли она доверие.

Представляется, что обычные движения сердца возникают из двигательных вибраций второго и третьего видов, упомянутых в последнем положении; интересно, что эти движения, как было обнаружено, вообще и caeteris paribus сильнее или слабее в зависимости от того, больше или меньше общая сумма указанных двух видов. Систола и диастола следуют друг за другом под влиянием причин, изложенных в XVII положении. Однако мы должны представить себе, что как приток венозной крови в желудочки, так и приток артериальной крови в коронарные сосуды играют значительную роль в наступлении систолы в смысле растяжения и раздражения.

Разве мы не можем на основе того эксперимента д-ра Гука[12], в ходе которого он сохранял собаку живой при помощи простого постоянного потока воздуха, проходящего через легкие, без какого-либо попеременного движения грудной клетки, происходящего при обычном дыхании, высказать догадку, что главным применением воздуха, который является электрическим per se, при дыхании является восстановление в крови, когда она проходит через легкие, того электричества, которое она потеряла, циркулируя по всему телу? Ибо в соответствии с данным предположением крови,

которая приходит в левый желудочек, при перерывах в дыхании, а также в том случае, если вдыхался загрязненный воздух, будет не хватать необходимого ей электричества; поэтому в соответствии с положением XVI мышцам и особенно сердцу будет не хватать одного из главных условий сокращения. Однако после обморока могут наступать конвульсивные движения в результате двигательных вибраций пятого вида.

Интересно отметить здесь, что сердца лягушек, гадюк и нескольких других подобных животных, которые могут жить при сильном холоде и без дыхания, продолжают биться, как было выше замечено, долгое время после того, как они вынуты из их тел. Мы должны предположить, следовательно, что волокна их сердец и красные кровяные шарики, остающиеся в них, наделены электрической или какой-либо другой силой притяжения, сохраняющейся дольше, чем волокна и красные кровяные шарики более совершенных животных, а также что эта сила может быть приведена в действие теплом меньшей интенсивности. Все это очень сильно подходит к другим условиям их существования.

Дыхание и плач возбуждаются в новорожденном ребенке из-за холодных рук акушерки и других ярких ощущений, запечатленных [в нем] немедленно при появлении его в этом мире. Эти яркие ощущения сразу же приводят в действие всю систему мускулов или по крайней мере мышцы дыхательного горла и гортани, насколько позволяет их взаимный антагонизм; комплекс более сильных взаимодействующих мышц заглушает комплекс более слабых на определенное короткое время, а затем, когда их сила истощается, в соответствии с положением XVII они на более короткое время уступают более слабым. Но это попеременное действие мышц дыхательного горла и гортани есть дыхание несовершенное, с плачем, как можно легко увидеть из предрасположения мышц. Впоследствии дыхание поддерживается отчасти склонностью мышц к попеременному действию, объясненному в XVII положении, отчасти, возможно, привычкой, т. е. ассоциацией, отчасти возобновлением ярких впечатлений и отчасти, кажется, вибрациями, возбужденными в плев-

ре и брюшине и затем переданными диафрагме и мышцам груди и живота.

Что последняя причина обладает реальным действием, можно представить себе из следующего примера. Предположим, что дыхание на короткое время остановлено, ввиду того что человек бежит или совершает действие, требующее большого напряжения. Очевидно, что кровь как соберется в легких, так и нагреется там во время этого перерыва в дыхании, поскольку дыхание как вентилирует кровь, так и способствует ее движению через легкие. Поэтому внешняя оболочка легких будет как растянута, так и нагрета, т. е. ей будет сообщено усиление вибраций. Но эта оболочка является продолжением плевры и фактически составляет с ней единое целое. Поэтому усиление вибраций будет передано плевре и, следовательно, диафрагме и мышцам груди, которая ее вмещает.

Перистальтическое движение в кишечнике частично выводится из двигательных вибраций второго и третьего вида таким же образом, как и движение сердца, поскольку как то, так и другое возвращается постоянно через определенные промежутки. И есть основания полагать, что энергичные вибрации, чувственного или идеального рода, сообщают необычайную активность желудку и внутренностям. Однако они получают также значительную часть своих движений, может быть даже большую часть, от впечатлений, которые пища, желчь и кал производят на ворсистую оболочку; вибрации, возбуждаемые этими впечатлениями, направляются как непосредственно в мышечную оболочку, чтобы вызвать сокращение той части, которая примыкает к месту [возникновения] впечатления, так и вверх и вниз вдоль ворсистой оболочки, чтобы вызвать некоторую деятельность на расстоянии от этого места.

Чрезвычайно примечательно, что белые волокна кишечника у людей и многих других животных сохраняют свою способность к попеременному сокращению и расслаблению значительное время после смерти, в то время как красные мясистые мышцы тех же

животных теряют ее вскоре после истечения крови из них. Явление одного рода с этим есть то, что вся мышечная система некоторых бескровных или почти бескровных животных сохраняет свою активность на протяжении значительного времени после того, как эти животные окажутся разрезаны на куски. И оба они могут служить показателем того, что электричество или другая сила притяжения в белых волокнах и жидкостях, будучи более слабой, чем такая же сила в красных волокнах и жидкостях, тем не менее более стойка и, как было отмечено выше относительно сердец лягушек и гадюк, способна быть приведенной в действие менее интенсивным теплом.

Действия чихания, глотания, кашля, икоты, рвоты и выделения мочи и кала наряду с другими действиями такого же рода должны быть выведены из двигательных вибраций первого и четвертого видов, т. е. либо из тех вибраций, которые сначала поднимаются по чувственным нервам, а затем отделяются и перемещаются по двигательным нервам, сообщающимся с чувственными путем какого-либо общего нервного ствола, сплетения или узла, либо из тех вибраций, которые передвигаются вдоль поверхностей однородных оболочек и тем самым воздействуют на все мышцы, смежные с любой частью этих оболочек. Сильным аргументом в пользу изложенной здесь гипотезы является то, что все вышеупомянутые движения возникают рядом с сильными ощущениями, усиливаются, когда усиливаются последние, ослабевают, когда последние ослабевают.

При рассмотрении этой гипотезы в отношении к действиям чихания, глотания и кашля следует обратить внимание на то, что нос, язычок и надгортанный хрящ соответственно являются выступающими и заостренными частями тела и, следовательно, могут быть подвержены воздействию чрезвычайно сильных вибраций в соответствии с девятым явлением, описанным в VI положении.

Подобным же образом многочисленные нервные сплетения и узлы восьми пар нервов и межреберного нерва должны оказывать большое влияние на движе-

ния и функции органов, заключенных в грудной клетке и животе.

Так как двигательные вибрации второго и третьего видов по большей части принадлежат к роду спокойных и постоянно спускаются во всю систему мышц, то можно ожидать, что маленькие дети иногда двигают всеми своими конечностями с некоторой нерегулярной последовательностью по этой причине. И это, кажется, происходит в действительности. Сильные сокращения конечностей часто вызываются трениями, резью и другими сильными ощущениями, но двигательные вибрации здесь принадлежат уже к первому и четвертому видам. Представляется, что общие конвульсии от кислотности и других раздражений внутренностей возбуждаются таким же образом, межреберный нерв при этом служит для передачи вибраций с большей легкостью мышцам тела и конечностей.

Мне представляется также, что межреберный нерв, который разделяет нервы каждой стороны на самостоятельные системы, так сказать, принимает некоторое участие в направлении гемиплегии в соответствующую сторону. Подобным же образом крупные плечевой и бедренный нервные узлы заставляют все нервы одной и той же конечности согласовываться друг с другом.

Можно не сомневаться в том, что нервы, имеющие во всем теле одно и то же название, оказывают некоторое соответственное влияние друг на друга. Если нервы правой стороны выходят из левой части головного мозга и наоборот, что, кажется, является мнением всех лучших анатомов, можно представить себе, что одноименные нервы правой и левой стороны, переходя на другую сторону, должны лежать где-то по соседству друг с другом и тем самым передавать друг другу вибрации. И кажется, есть определенные факты, из которых это можно вывести; но мы не можем ожидать, что будем способны определенно различить столь слабое влияние среди столь многих других, которые гораздо сильнее.

Возможно, что зевание и потягивание, если рассмотреть их во всех обстоятельствах, могут охватить все пять видов двигательных вибраций. Когда они

происходят во время приступов лихорадки и при других болезненных случаях, то представляется, что первое происходит благодаря довольно неожиданным и сильным сокращениям в оболочке рта, fauces, aspera arteria и пищевода, а последнее — благодаря сокращениям по всей коже.

Так как перистальтическое движение внутренностей происходит отчасти из второго и третьего видов [вибраций], то представляется, что выделительные и выводные сосуды желез должны быть постоянно возбуждены подобным же движением, вызываемым теми же причинами, движением, при помощи которого они совершают свои обычные секреции и выделения. Их необычные выделения происходят главным образом из-за раздражения оболочек, в которых лежат выходные отверстия их выводных сосудов. И это замечательно согласуется с учением о вибрациях. Ибо сильные вибрации, возбужденные в оболочках этой раздражающей причиной, должны распространиться повсюду; а когда они подходят к выходным отверстиям выводных каналов и проникают в них, то, войдя в сосуды, как выделительные, так и выводные, сильно увеличивают их перистальтическое движение и, следовательно, их секреции и выделения. Представляется, что все это в равной мере справедливо в отношении выделительных и всасывающих сосудов, рассеянных по всему телу.

Внешние движения глаз у маленьких детей совершаются, вероятно, по крайней мере частично, благодаря непосредственному действию света на сухожильные расширения четырех узких мышц и особенно на мышцы adducens и abducens. Но представляется, что свет, проходящий через зрачок, также оказывает некоторое влияние, как будет показано позже. А что касается внутренних движений, то представляется, что свет, который падает на cornea и uvea, должен возбуждать бо́льшие или меньшие круги для сокращения пропорционально своей силе и, следовательно, готовить глаз к тому, чтобы отчетливо видеть на разных расстояниях таким образом, как объяснил д-р Джурин. Гипотеза, выдвинутая в данном положении, таким образом, действительно проливает свет на его изобретательную

теорию данного явления, а последняя в свою очередь проливает свет на нее.

Две мышцы, которые расслабляют membrana tympani, гораздо более открыты действию воздуха, чем musculus internus или muscalus stapedis. Поэтому, когда в воздухе возбуждаются сильные колебания, как при громких звуках, он побуждает к действию мышцы, названные первыми, и, следовательно, расслабляет membrana tympani, как и должно быть. Почему при слабых звуках сокращаются мышцы, названные последними, — это более трудный вопрос, как и аналогичный вопрос относительно глаз, а именно почему исходящие от центра волокна uvea сокращаются при малой интенсивности света, с тем чтобы потом расширить зрачок.

Желательно, чтобы читатель отметил, что во всех примерах, относящихся к данному положению, я считал движения просто автоматическими. Их произвольное и полупроизвольное состояние будет объяснено в следующих двух положениях.

Положение XX. Все, что было сказано выше относительно происхождения идеальных вибрациунклов от чувственных вибраций и относительно их ассоциаций, может быть справедливо применено к двигательным вибрациям и вибрациунклам.

Это положение есть непосредственное следствие признания учения о вибрациях и учения об ассоциации идей в том виде, как они были изложены в предыдущих положениях. Оно содержит теорию произвольных и полупроизвольных движений; чтобы облегчить применение этой теории в следующем положении, я изложу главные случаи, затрагиваемые данным положением, в следующих выводах.

Вывод I. Двигательные вибрации пяти видов, упомянутые в положении XVIII, будут порождать склонность к соответствующим двигательным вибрациунклам.

Вывод II. Эти двигательные вибрациунклы воздействуют на головной мозг, а также на двигательные нервы, по которым они спускаются; действительно, их

спуск по двигательным нервам происходит главным образом благодаря тому, что они сначала возбуждены в головном мозгу. Это достаточно ясно в отношении двигательных вибрациунклов, которые происходят от двигательных вибраций второго и третьего видов. Что касается двигательных вибраций других видов, то очевидно, что головной мозг подвержен сильному воздействию чувственных вибраций, которые их порождают, и, следовательно, пропорциональное воздействие на головной мозг должно иметь место в двигательных вибрациунклах, происходящих от них.

Вывод III. Двигательные вибрациунклы будут сцепляться друг с другом при помощи ассоциаций, как одновременных, так и последовательных. Поэтому простые части, из которых составлены сложные и вдвойне сложные движения, могут тесно сцепляться и легко следовать друг за другом.

Вывод IV. Двигательные вибрациунклы будут также сцепляться с идеальными при помощи ассоциации. Следовательно, обычные идеи могут возбуждать двигательные вибрациунклы, и, следовательно, они будут в состоянии сокращать мышцы при условии, что активные силы, заключающиеся в их волокнах и красных кровяных шариках, будут достаточно увеличены для этой цели.

Вывод V. Если мы предположим, что идеальные вибрациунклы будут настолько усилены под действием причин, упомянутых в положении XIV, что окажутся равны по силе обычным чувственным вибрациям, то следует полагать, что двигательные вибрациунклы, связанные с ними по ассоциации, тоже пропорционально усилятся. Поэтому идеи могут вызвать движения мышц той же силы, что и автоматические движения.

Вывод VI. Третья, и последняя, связь двигательных вибрациунклов есть связь с посторонними для них чувственными вибрациями, т. е. с такими, которые не принимали участия в порождении двигательных вибрациунклов, рассматриваемых здесь. Следовательно, можно сделать так, что конкретные движения тела при помощи ассоциации будут зависеть от ощущений,

с которыми они не имеют естественной или первоначальной связи.

[Сопутствующий] вывод I. Подобно тому как движение мышц имеет три связи, выводимые из ассоциации, а именно те, которые упомянуты в третьем, четвертом и шестом выводах, так и ощущения и идеи имеют те же самые три связи. Поэтому все учение об ассоциации идей может быть заключено в следующей теореме, а именно:

Если какое-либо ощущение *A*, идея *B* или движение мышц *C* будет ассоциировано достаточное количество раз с любым другим ощущением *D*, идеей *E* или движением мышц *F*, то оно в конечном итоге возбудит *d*, простую идею, принадлежащую ощущению *D*, саму идею *E* или само движение мышц *F*.

Читатель заметит, что ассоциация не может возбудить реальное ощущение *D*, потому что для этой цели необходимо впечатление от чувственного объекта. Однако в определенных болезненных случаях идея настолько усиливается, что становится равной чувственным ощущениям и даже превосходит их.

Положение XXI. Произвольные и полупроизвольные движения выводятся из ассоциации таким образом, как это изложено в последнем положении.

Для того чтобы подтвердить данное положение, необходимо узнать, какие связи приобрело каждое автоматическое движение благодаря ассоциации с другими движениями, идеями или посторонними ощущениями в соответствии с третьим, четвертым и шестым выводами последнего положения, с тем чтобы зависеть от них, т. е. возбуждаться уже не автоматически, как описано в XIX положении, а просто благодаря предшествующему представлению ассоциированного движения, идеи или ощущения. Если оно следует за этой идеей, или состоянием духа (т. е. комплексом составных вибрациунклов), которое мы называем волей, непосредственно и без нашего восприятия вмешательства какой-либо другой идеи или любого ощущения и движения, то его можно назвать произвольным в самом высоком смысле этого слова. Если необходимо

вмешательство других идей или ощущений и движений (мы должны предположить, что все они непосредственно следуют за волей), то оно будет не совершенно произвольным; однако на языке людей оно все же будет называться произвольным, если оно последует легко и определенно за вмешательством одного ощущения, идеи или движения, возбужденного силой воли; но если требуется больше одного из них или если движение не следует определенно и легко, то его нужно считать все менее и менее произвольным, полупроизвольным или вообще не считать его произвольным в зависимости от обстоятельств. И вот если будет обнаружено после тщательного и беспристрастного расследования, что движения, которые совершаются каждый день в обычной жизни и которые следуют за идеей, называемой волей, непосредственно или опосредствованно, совершенно или несовершенно, делают это пропорционально количеству и степени силы ассоциаций, то это будет достаточным основанием для того, чтобы приписать все то, что мы называем произвольным в действиях, ассоциации, в соответствии со смыслом данного положения. А это, как я полагаю, может быть проверено на фактах до такой степени, какой можно разумно ожидать в отношении столь нового и сложного предмета исследования.

Таким же образом, каким любое действие может быть сделано произвольным, прекращение или насильственное ограничение любого действия тоже может быть сделано произвольным, а именно благодаря соответствующим ассоциациям со слабыми вибрациями, из которых состоит неактивность, или с сильным действием мышц-антагонистов.

После того как какие-либо действия благодаря одному комплексу ассоциаций были сделаны совершенно произвольными, другой комплекс ассоциаций может заставить их зависеть от самых миниатюрных ощущений, идей и движений, таких, которые дух едва ли замечает и сознает и которые он, следовательно, едва ли может вспомнить сразу же после того, как действие окончено. Отсюда следует, что ассоциация превращает не только автоматические действия в произвольные, но

и произвольные в автоматические. Ибо эти действия, которые дух вряд ли сознает и которые следуют, так сказать, механически за предшествующим миниатюрным ощущением, идеей и движением, без всякого усилия со стороны духа, должны быть приписаны скорее телу, чем духу, т. е. должны быть отнесены в разряд автоматических движений. Я буду называть их вторичными автоматическими движениями, чтобы отличить их как от тех, которые изначально являются автоматическими, так и от произвольных; и я приведу несколько примеров этого двойного превращения движений: автоматического в произвольное и произвольного в автоматическое.

Пальцы маленьких детей сжимаются почти при каждом впечатлении, которое производится на ладонь руки, тем самым совершая действие хватания первоначальным автоматическим образом. После достаточного числа повторений двигательных вибраций, которые возникают при этом действии, порождаются их вибрациунклы и прочно ассоциируются с другими вибрациями или вибрациунклами, самыми распространенными из которых, я полагаю, являются те, которые возбуждаются видом любимой игрушки, которую ребенок привыкает хватать и держать в своей руке. Поэтому он должен в соответствии с учением об ассоциации идей совершать и повторять действие хватания, когда он видит эту игрушку; как известно, дети так и поступают. Следуя тому же методу рассуждения, мы можем увидеть, как после достаточного числа повторений соответствующих ассоциаций звук слов *бери, держи* и т. п., вид руки няни в сжатом состоянии, идея руки, в особенности собственной руки ребенка, в том же состоянии и бесчисленные другие ассоциированные с этим обстоятельства, т. е. ощущения, идеи и движения, будут побуждать ребенка к тому, чтобы хватать предметы, пока, наконец, та идея, или состояние духа, которое мы можем назвать желанием хватать, не будет произведена и в достаточной мере ассоциирована с указанным действием, чтобы оно возникало мгновенно. Следовательно, это действие совершенно произвольно в этом случае, а путем бесчисленных повторений его в этом

совершенно произвольном состоянии оно в конечном итоге приобретает достаточную связь со столькими миниатюрными ощущениями, идеями и движениями, что следует за ними таким же образом, как первоначальные автоматические действия — за соответствующими ощущениями, и поэтому является вторичным автоматическим движением. Подобным же образом можно объяснить все действия, совершаемые руками, все действия, которые очень хорошо знакомы в жизни и которые переходят из первоначального автоматического состояния через несколько ступеней в произвольные, пока не становятся совершенно произвольными, а затем вновь проходят через те же ступени в обратном порядке, пока не становятся во многих случаях вторичными автоматическими, хотя иногда они остаются все же совершенно произвольными, а именно когда совершается ярко выраженный волевой акт.

Далее я кратко объясню, как мы учимся говорить, — что можно вывести из предыдущего положения. Новорожденный ребенок вообще не способен издать ни одного звука, если только мышцы дыхательного горла (trunk) и гортани не будут возбуждены впечатлением страдания, произведенным на какую-либо часть тела. По мере того как ребенок растет, частые повторения этого действия облегчают его, так что оно совершается под влиянием все меньшего и меньшего страдания, удовольствий, простых ощущений и, наконец, незначительных ассоциированных обстоятельств, как уже было объяснено. Примерно к тому моменту, когда этот процесс, таким образом, достаточно развит, мышцы [органов] речи уже действуют иногда в различных сочетаниях в зависимости от ассоциаций двигательных вибрациунклов друг с другом. Предположим теперь, что мышцы [органов] речи действуют в этих сочетаниях и при этом одновременно издается звук под влиянием какого-либо приятного впечатления, простого ощущения или незначительной ассоциированной причины, что, как следует предположить, происходит часто, поскольку наблюдается, что маленькие дети, когда они здоровы и довольны, одновременно совершают самые разнообразные движения. Очевидно, что члено-

раздельный звук или звук, который почти членораздемен, будет издаваться иногда благодаря совместному действию мышц дыхательного горла, гортани, языка и губ и что как членораздельные, так и нечленораздельные звуки часто будут повторяться из-за повторения тех же самых случайных причин. После того как они повторятся достаточное число раз, впечатления, которые эти членораздельные и нечленораздельные звуки произведут на ухо, станут ассоциированным обстоятельством (ибо ребенок всегда слышит, что он сам говорит, одновременно с выполнением соответствующего действия), достаточным для того, чтобы вызвать их повторение. И получается, что дети повторяют те же самые звуки снова и снова много раз, впечатление последнего звука на ухо возбуждает новое и т. д., пока органы слуха не устанут. Из этого следует, что, если кто-либо из окружающих издаст какие-либо звуки, знакомые ребенку, последний будет возбужден этим впечатлением, рассматриваемым как ассоциированное обстоятельство, и повторит его. Но окружающие издают главным образом членораздельные звуки; следовательно, они получат значительное преимущество, которое к тому же будет увеличиваться; так что членораздельные звуки с каждым днем будут издаваться ребенком все более и более часто, а нечленораздельные звуки будут употребляться все реже. Предположим теперь, что ребенок соединяет эти простые членораздельные звуки в сложные, которые иногда сходны со знакомыми ему словами, а иногда совершенно чужды словам его родного языка, и что первые получают все большее преимущество по причине, недавно отмеченной мной, а также что они ассоциируются с видимыми предметами, действиями и т. д., — легко увидеть, что этот ребенок должен, если исходить из природы ассоциации, научиться говорить именно таким образом, как он на самом деле учится. Речь [у ребенка] также становится совершенно произвольным действием, т. е. ребенок оказывается в состоянии произнести любое слово и предложение, подсказанное ему другими или самим собой, благодаря простому усилию воли, так же как хватательные действия; только здесь вводящее обстоятель-

ство, т. е. впечатление звука на ухо, идея этого звука или предшествующее движение при произнесении предшествующего слова, очевидно и поэтому оно делает вероятным совершение того же самого в других случаях. Подобным же образом речь, после того как она была произвольным действием в течение должного периода времени, становится вторичным автоматическим, т. е. следует за ассоциированными обстоятельствами без какого-либо ясно выраженного усилия воли.

Из данного здесь объяснения хватательных действий и механизма речи мы можем понять, каким образом возникают зачатки той способности к подражанию, которая столь заметна у маленьких детей. Они видят действия собственных рук и слышат свою речь. Поэтому впечатления, произведенные ими на собственные глаза и уши, становятся ассоциированными обстоятельствами и, следовательно, должны через определенное время побуждать к повторению этих действий. Поэтому сходные впечатления, произведенные на их глаза и уши другими людьми, будут иметь то же самое действие, или, иначе, они научатся подражать действиям, которые видят, и звукам, которые слышат.

Подобным же образом можно объяснить очевидное влияние, которое воля имеет на действия глотания, дыхания и выделения мочи и кала, а также ее слабое и несовершенное влияние на чихание, икоту и рвоту. А что касается движения сердца и перистальтического движения кишок, то, поскольку они постоянны, они должны быть одинаково ассоциированы со всем, т. е., как это ни необычно, ни с чем, за исключением нескольких чрезвычайных случаев. Следовательно, сердце и кишки будут продолжать двигаться только первоначальным автоматическим образом в течение всей нашей жизни. Однако ассоциация, по-видимому, может принимать некоторое участие в поддержании указанных движений, а также движения дыхания в течение некоторого времени, когда обычные автоматические причины в некоторой мере недостаточны, и тем самым может содействовать их равномерности и постоянству. Представляется по крайней мере определенным, что если возникают неравномерные и нерегулярные дви-

жения сердца и кишок и их заставляют повториться достаточное число раз при посредстве особых причин в их полном объеме, то впоследствии для возбуждения этих движений будет достаточно все меньшей и меньшей силы тех же самых причин и даже ассоциированного обстоятельства. То же самое можно наблюдать в отношении приступов истерии и эпилепсии. Они постоянно возникают из-за причин все меньшей и меньшей силы, тем же самым образом и на тех же самых основаниях, по мере того как первоначальные автоматические движения превращаются в произвольные.

Я добавлю еще один пример перехода произвольных действий во вторичные автоматические, чтобы сделать этот процесс более ясным, рассматривая его отдельно. Предположим, что человек, обладающий совершенным волевым контролем над своими пальцами, начинает учиться играть на клавикордах; первый шаг состоит в том, чтобы медленно передвигать пальцы с клавиши на клавишу, глядя на ноты и совершая ясно выраженный волевой акт при каждом движении. Постепенно движения связываются друг с другом и с впечатлениями нот при помощи ассоциации, так часто упоминаемой здесь, волевые акты становятся все менее и менее выраженными, пока не оказываются, наконец, мимолетными и незаметными. Ибо опытный исполнитель будет играть благодаря нотам, или идеям [нот], имеющимся в памяти, или связям нескольких сложных частей вдвойне сложных движений, некоторых или всех, и одновременно иметь в голове совершенно иной поток мыслей и даже вести беседу с другим человеком. Отсюда мы можем заключить, что переход от предшествующих чувственных, идеальных или двигательных вибраций к последующим двигательным так же легок и прям, как от чувственных вибраций к первоначальным автоматическим движениям, им соответствующим, и, следовательно, что здесь нет вмешательства идеи, или состояния духа, называемого волей. По крайней мере учение об ассоциации идей склоняет к этому, а факты показывают, что [здесь] не существует никакого заметного вмешательства [воли], которое бы нам было известно.

И таким образом, на основе данного положения и XIX, взятых вместе, мы можем объяснить все движения человеческого тела с помощью принципов, существующих, может быть, только в воображении, но по крайней мере ясных и понятных. Учение о вибрациях объясняет все первоначальные автоматические движения, учение об ассоциации — произвольные и вторичные автоматические. И если учение об ассоциации идей основано на учении о вибрациях и выводится из него таким образом, как здесь изложено, то все ощущения, идеи и движения всех животных будут совершаться в соответствии с вибрациями малых мозговых частиц. Пусть читатель проверит эту гипотезу на фактах и судит сам. Существует множество явлений, которые, если их правильно рассмотреть, окажутся достаточным доказательством ее. При изучении движений необходимо тщательно отличать автоматическое состояние от произвольного и помнить, что первое нельзя обнаружить в чистом виде нигде, за исключением движений новорожденного ребенка или движений, которые возбуждены каким-либо бурным раздражением или страданием.

Вывод I. Головной, а не спинной мозг и не нервы является местонахождением души, поскольку он руководит произвольными движениями. Ибо в соответствии с выводом II последнего положения действенность двигательных вибрациунклов зависит главным образом от той их части, которая возбуждается внутри головного мозга.

Вывод II. Предложенная здесь гипотеза диаметрально противоположна гипотезе Шталя (Stahl) [13] и его последователей. Они предполагают, что все жизненные движения в их первоначальном состоянии произвольны, в то время как в соответствии с нашей гипотезой предполагается, что эти движения сначала суть автоматические, т. е. непроизвольные, и лишь потом постепенно становятся произвольными. Однако сторонники Шталя согласны со мной относительно близкого родства этих двух видов движения, а также относительно перехода (или скорее возвращения, в соответствии с моей гипотезой) произвольных движений в непроиз-

вольные или движения, которые я называю вторичными автоматическими. А что касается конечных (final) причин, которые представляют собой главный предмет исследования сторонников Шталя, то, без сомнения, они всюду приняты в соображение в структуре и функциях органов и частей тела; они также чрезвычайно полезны для открытия действующих (efficient) причин. Но конечные причины не следует ставить на место действующих, а поиски действующих не следует изгонять из изучения медицины, поскольку власть медиков, как таковая, распространяется лишь на них. Я не говорю уже о том, что знание действующих причин одинаково полезно для открытия причин конечных, как это может следовать из многих частей наших «Размышлений».

Вывод III. Читателю может быть небезынтересным сравнение моей гипотезы с положениями, выдвинутыми Декартом и Лейбницем относительно жизненного движения и связи между душой и телом. Мой общий замысел имеет близкое сходство с их [замыслом]. И мне представляется вполне возможным, что Декарт имел бы успех в осуществлении своего замысла в том виде, как он предложен в начале его трактата «О человеке» [14], если бы он вообще обладал достаточным количеством фактов из области анатомии, физиологии, патологии и философии. Как предустановленная гармония Лейбница [15], так и система случайных причин Мальбранша [16] свободны от огромных трудностей, которые вытекают из схоластической системы и заключаются в предположении, что душа, нематериальная субстанция, оказывает реально физическое влияние на тело, материальную субстанцию, и испытывает такое же ответное влияние. Как может заметить читатель, гипотеза, предложенная здесь, тоже избегает этих трудностей. Если он признает простой случай связи между душой и телом при ощущении, о чем идет речь в I положении, и предположит только, что в мозговом веществе совершается изменение, пропорциональное и соответствующее каждому изменению в ощущениях, то учение о вибрациях, изложенное здесь, объяснит все остальное: происхождение наших идей и движе-

ний и то, как совершаются ощущения, а также идеи и движения.

Вывод IV. Я добавлю здесь слова сэра Исаака Ньютона относительно ощущения и произвольного движения, которые приводятся в конце его «Начал», как потому, что они впервые побудили меня выдвинуть эту гипотезу, так и потому, что они вытекают из нее как вывод. Он утверждает: «Как все ощущения совершаются, так и конечности животных движутся произвольно благодаря силе и действиям определенного, очень тонкого духа, т. е. благодаря вибрациям этого духа, распространяемым через сплошные капилламенты нервов из внешних органов чувств в головной мозг, а из головного мозга — в мышцы».

Вывод V. Из данного здесь объяснения произвольных и полупроизвольных движений следует, что мы должны ежедневно получать способность произвольно или полупроизвольно влиять на наши идеи и эмоции. Это следствие учения об ассоциации идей тоже соответствует фактам. Так, мы обладаем способностью произвольно следить за какой-либо идеей короткое время, вызывать в воображении какую-либо идею, вспоминать имя, факт и т. п.; способностью полупроизвольно ускорять или сдерживать эмоции, уже находящиеся в движении, и способностью совершенно произвольно возбуждать моральные мотивы путем чтения, размышления и т. п.

Положение XXII. Из предложенной здесь гипотезы относительно произвольных движений следует, что способность к получению удовольствия и устранению страдания порождена в раннем детстве и усиливается с каждым днем.

Ведь движения, которые предшествуют удовольствию и подчинены [цели] получения удовольствия и устранения страдания, с самого рождения будут гораздо более часты, чем те, которые вызывают страдание. Кроме того, число первых будет постоянно расти, а число вторых — уменьшаться. Оба этих положения могут быть доказаны следующими доводами.

Во-первых, удовольствия гораздо более многочисленны, чем страдания. Поэтому движения, им подчиненные, тоже гораздо более многочисленны.

Во-вторых, ассоциированные с удовольствием обстоятельства гораздо более многочисленны, чем сами удовольствия. Но эти обстоятельства после достаточной ассоциации будут в состоянии самостоятельно возбуждать движения, подчиненные удовольствиям, а также и сами удовольствия. А это во много раз увеличит способы получения удовольствия.

В-третьих, в пользу выдвинутого здесь положения говорит то, что движения, подчиненные удовольствию, носят более умеренный характер, и, следовательно, эти движения независимо от того, являются ли они автоматическими или произвольными, могут быть возбуждены с большей легкостью.

В-четвертых, страдания и, следовательно, движения, им подчиненные, немногочисленны и носят бурный характер. Эти движения к тому же разнообразны и поэтому не могут быть привязаны к предметам и идеям с постоянством и устойчивостью; кроме того, что следует более всего принимать во внимание, они в конце концов из-за самого устройства тела растворяются в движении такого вида, которое более всего содействует устранению или уменьшению страдания. Следовательно, этот вид движения, поскольку он повторяется чаще и длится дольше всего, должен быть утвержден при помощи ассоциации, а остальные — исключены.

Вывод I. Представляется, что многие изменения в действиях детей, очень трудные для объяснения при помощи обычных способов рассмотрения человеческих действий, допускают объяснение на основе данного положения. Эти изменения таковы, что ведут к непринужденности, удобству, удовольствию ребенка, они достаточно заметны при переходе первоначально автоматических действий в произвольные; это реальные факты, как бы ни была определена их причина. Поэтому я иногда буду ссылаться на них на страницах этой книги как на признанные реальные факты.

Вывод II. Представляется также, что многие очень сложные склонности и занятия взрослых, при помощи

которых они стремятся к собственному удовольствию и счастью, как открыто, так и скрытно, могут быть объяснены на основе тех же самых или сходных принципов.

Вывод III. Подобными же причинами мы должны также объяснить ту склонность к возбуждению и поддержанию приятных идей и эмоций, а также их потоков (trains), которая столь заметна у всех людей. И, хотя и не с такой правильностью, потоки неприятных идей появляются в воображении и вновь повторяются во многих случаях, в особенности когда наблюдается болезненное и причиняющее некоторое страдание состояние мозгового вещества.

Вывод IV. Поскольку бог является источником всякого добра и, следовательно, должен в конечном итоге казаться таким, т. е. быть ассоциированным со всеми нашими удовольствиями, то представляется, что даже из данного положения должно следовать, что идея бога и способов, которыми проявляются его доброта и счастье, должна в конечном итоге занять место всех других идей и поглотить их, а сам он должен стать, выражаясь словами священного писания, *всем во всем.*

Вывод V. Данное положение и его выводы допускают некоторые очень общие и, возможно, новые примеры совпадения действующих и конечных причин.

Вывод VI. Соответствие учения о вибрациях и учения об ассоциации идей как друг другу, так и столь великому разнообразию явлений тела и духа можно рассматривать как сильный аргумент в пользу их истинности.

ГЛАВА II

СОДЕРЖАЩАЯ ПРИМЕНЕНИЕ УЧЕНИЯ О ВИБРАЦИЯХ И АССОЦИАЦИЯХ К КАЖДОМУ [ВИДУ] ОЩУЩЕНИЙ И ДВИЖЕНИЙ В ЧАСТНОСТИ [17]

Положение LXXVII. Рассмотрение того, насколько движения, являющиеся в высшей степени произвольными, такие, как ходьба, движения рук и речь, которые приостанавливаются волевой силой и формируются в соответствии с образцами, установленными

теми, с кем мы общаемся, соответствуют вышеизложенной теории.

Многое из того, что относится собственно к данному положению, необходимо было изложить в XXI положении, чтобы сделать происхождение произвольного движения из автоматического при помощи ассоциации до некоторой степени понятным читателю. Теперь я вернусь к этой теме и добавлю все, что могу, для полного объяснения и утверждения предложенной теории.

Ходьба является самым простым из трех видов движения, упомянутых здесь, поскольку она совершается как животными, так и человеком, в то время как движения рук и речь некоторым образом свойственны только человеку. Его превосходство в данном отношении, если сравнивать его с превосходством умственных способностей человека, хорошо согласуется с выдвинутой здесь гипотезой относительно движений рук и речи, а именно с их зависимостью от идей и силы ассоциации.

Новорожденный не способен к ходьбе из-за отсутствия как силы для поддержки его тела, так и сложных и вдвойне сложных двигательных вибрациунклов, порождаемых ассоциацией и зависящих от ощущений и идей, возникающих по ассоциации. Когда ребенок набирает силу, у него возрастает также количество и разнообразие составных движений конечностей, виды которых определяются характером сочленений, положением мышц, автоматическими движениями, возбуждаемыми трением, случайными сгибаниями и растяжениями, производимыми няней, и т. п. Когда он достигнет удовлетворительной степени совершенства в этих зачатках ходьбы, вид любимой игрушки возбудит различные движения в его конечностях; и, таким образом, если его поставят на ноги, а няня потянет вперед его тело, то, конечно, последует несовершенная попытка пойти. Она постепенно станет более совершенной благодаря совершенствованию упомянутых начатков движения, благодаря тому что няня будет попеременно передвигать ноги ребенка соответствующим образом, благодаря желанию ребенка подойти к людям, игрушкам и т. п. и затем повторить процесс, закончившийся успешно (ибо он делает бесчисленные

попытки, как успешные, так и безуспешные), а также благодаря тому что ребенок видит, как ходят другие, и пытается подражать им.

Следует отметить здесь, что в конечностях, где движения в высшей степени произвольные, у всех мышц есть антагонисты, притом нередко такие, которые обладают почти равной с ними силой; а также что мышцы конечностей сначала не очень подвержены влиянию обычных ощущений, произведенных на кожу, и вряд ли вообще подвержены этому влиянию, когда ребенок настолько развит, что приобретает силу воли, которой они подчиняются. Ибо эти вещи облегчают возникновение волевой силы, делая мышцы конечностей зависимыми главным образом от вибраций, которые исходят от головного мозга, а также располагая их к действию под влиянием небольшого перевеса в пользу того или иного комплекса мышц-антагонистов.

Когда ребенок может подойти к тому предмету, к какому он желает, это действие может быть названо произвольным, т. е. словоупотребление тогда оправдает это название. Однако на основании использованного здесь рассуждения представляется, что волевая сила соответствующего рода и степени, управляющая его движениями, порождается соответствующими сочетаниями и ассоциациями автоматических движений в соответствии с выводами XII положения. Следовательно, волевые силы могут обусловливаться ассоциацией, как это утверждается в данных заметках.

Когда ребенок достигает такой степени совершенства в ходьбе, что по желанию другого лица может легко ходить, то действие считается еще более произвольным. Одной из причин этого является то, что ребенок в некоторых случаях не ходит, когда этого желают другие, хотя обстоятельства в данных случаях представляются такими же, как и тогда, когда он действительно ходит. Ибо здесь невидимой причиной ходьбы или отказа от нее является *воля*. Однако из данной теории следует, что все это происходит благодаря ассоциации или чему-либо другому, равным образом соответствующему вышеизложенной теории, например существующей в то время силе или слабости

ассоциации слов команды с действием ходьбы, а также тому, исходит она от того или иного лица, [высказывается] тем или иным образом, находится ли ребенок в активном или неактивном состоянии, внимателен он или невнимателен, предрасположен другими обстоятельствами к тому, чтобы двигаться туда, куда ему сказано, или двигаться в каком-либо ином направлении, или не предрасположен и т. д.; тщательное наблюдение фактов всегда покажет в той мере, в какой этого можно разумно ожидать в столь тонком деле, что когда дети делают разные вещи, то естественные или ассоциированные реальные обстоятельства также соответственно различны и что состояние духа, называемое *волей,* зависит от этого различия. Эта степень волевой силы, следовательно, подобным же образом является благоприобретенной.

Предположим, что взрослый человек ходит для того, чтобы показать свою более совершенную волевую силу; все же выбор им данного мгновения осуществляется благодаря одной ассоциации, а совершение им указанных действий — благодаря другой, а именно благодаря представлению слышимой идеи слова, видимой идеи действия и т. д.

Ходьба переходит во вторичное автоматическое состояние, возможно, более совершенным образом, чем любое другое действие; ибо взрослые редко проявляют в данном отношении волеизъявление в степени, достаточной для того, чтобы воздействовать на силу сознания или памяти на какой-либо кратчайший заметный момент времени. И вот все должны признать, что указанный переход ходьбы из непроизвольного во вторичное автоматическое состояние происходит просто благодаря ассоциации. И представляется, что по аналогии следует, что переход первичных автоматических движений в произвольные тоже может происходить просто по ассоциации, поскольку очевидно, что ассоциация по крайней мере оказывает в данном случае очень большое влияние.

Сложные искусственные движения нижних конечностей, применяемые в различных видах танцев, имеют примерно такое же отношение к обычным движениям

при ходьбе, совершаемым вперед, назад, вниз и в сторону, какое эти обычные движения имеют к простым начаткам движения, упомянутым выше, таким, как сгибание и разгибание лодыжки и колена. Поскольку, следовательно, волевая и вторичная автоматическая сила совершения танца очевидно является результатом ассоциации, почему мы не можем предположить то же самое в отношении обычных движений при ходьбе, в их как произвольном, так и вторичном автоматическом состоянии? Учась танцевать, начинающий хочет смотреть на свои ноги, чтобы судить на основании ви́дения, находятся ли они в правильном положении. Постепенно он учится судить об этом по своим ощущениям, но представляется, что видимая идея, оставленная частично видом движений его учителя, частично видом его собственных движений, является главным ассоциированным обстоятельством, которое вводит соответствующие движения. В дальнейшем эти последние постепенно связываются друг с другом, с музыкой и другими все более и более отдаленными обстоятельствами.

Я уже показал, каким образом дети овладевают волевой и вторичной автоматической силой хватания. То, как они овладевают разнообразными сложными движениями, при помощи которых кормят и одевают себя, а также то, как дети и взрослые учатся писать, овладевать ремеслами и т. п. и в каком смысле и до какой степени все эти движения являются произвольными и вторичными автоматическими и все же остаются такими же чисто механическими, как первичные автоматические движения, может теперь быть понято из того, что уже было сказано [при объяснении] данного положения. Метод игры на музыкальном инструменте также был объяснен, и при этом были сделаны те же выводы.

Подобным образом можно завершить теперь данное ранее объяснение действия органов речи и распространить его на все виды (modes) речи, как простые, так и искусственные, а также на пение во всех его видах. Я добавлю несколько слов относительно заикания и потери речи в результате параличей.

Представляется, что заикание вообще возникает в результате страха, чрезмерного рвения или какого-либо бурного аффекта, который мешает ребенку отчетливо произносить что-либо, создавая путаницу в вибрациях, направленных в мышечную систему; так что, обнаружив, что он действует неправильно, ребенок пытается произносить что-либо снова и снова, пока не издает правильный звук. Поэтому, вообще говоря, заикание не возникает до тех пор, пока дети не вырастут настолько, чтобы отличать правильное от неправильного в отношении произношения и издавать звуки с достаточной правильностью. Нервное расстройство мышц [органов] речи может иметь аналогичное действие. Если заикание однажды началось в нескольких словах, оно распространяется на все большее их число при малейшем сходстве, в особенности на все первые слова предложений, потому что в соответствующий момент органы речи мгновенно переходят от пассивности к действию, в то время как последующие части слов и предложений могут следовать за предыдущими по ассоциации. Подобным же образом, когда повторяют memoriter, более всего вероятны колебания при произнесении первого слова каждого предложения.

Иногда заикание вызывается также дефектом памяти в силу аффекта, естественной слабости и т. п., когда соответствующее слово не приходит [на ум] легко. И, как и во всех других видах речи, оно в некоторых случаях возникает из подражания.

Паралич органов речи может возникать таким же образом, как и любой другой, однако мускулы губ, щек, языка и fauces могут по-прежнему продолжать выполнять действия жевания и глотания достаточно хорошо, потому что эти действия проще, чем речь, и возбуждаются также ощущениями, которые оказывают на них непосредственное влияние.

Дефект памяти также может в значительной степени уничтожить способность речи, хотя органы ее не будут при этом сильно поражены, как при параличе. Так, человек, хорошо играющий на клавикордах, может из-за нескольких лет отсутствия практики стать неспособным играть вообще, хотя мускулы его рук

будут находиться в совершенном состоянии, просто потому, что его память ослабла и ассоциации движений его пальцев с видом нот, с идеями звуков или друг с другом стерты временем и бездействием.

Прекращение действия может быть вызвано двумя способами, как уже было упомянуто, а именно либо посредством того, что соответствующие мышцы приводят в вялое, неактивное состояние, либо посредством того, что мышцы-антагонисты заставляют действовать энергично. В первом случае вся конечность приводится в состояние расслабленности и чрезвычайной гибкости, во втором — в состояние твердости. Волевая сила первого рода накапливается при помощи ассоциаций с вялостью, которая возникает от усталости, жары, сонливости и т. п., второго рода — при помощи общего напряжения мышц, которое происходит при страдании и бурных эмоциях духа. Дети могут совершенствовать волевую силу обоих родов при помощи неоднократных попыток, когда это требуется по обстоятельствам, при помощи подражания, сильного желания и т. п. Но в обоих случаях это трудно определенное время. Так, мы можем наблюдать, что дети могут опустить голову или веки просто под действием собственного веса и остановиться во время бега или удара только много времени спустя после того, как они уже научились поднимать голову или наклонять ее, открывать глаза или закрывать их, бегать и ударять, используя волевую силу.

Подражание является большим источником волевой силы, и оно делает все различные способы ходьбы, движений рук и речи похожими на те, которые и вообще приняты в данную эпоху, в данном государстве, в котором живет это лицо, и, в частности, приняты теми лицами, с которыми оно общается. Кроме двух источников, уже упомянутых в XXI положении, а именно вида собственных действий ребенка и звука его собственных слов, есть много других. Вот некоторые из них: сходство, которое дети замечают между собственными телами со всеми их функциями и телами других; удовольствия, которые они получают от всех движений и при помощи движений, т. е. подражаний; распоря-

жения и поощрения, даваемые им в этой связи; высокое мнение, которое они составляют о силе и счастье взрослых, и вытекающие из этого желания быть похожими на последних в этом и во всех сопутствующих этому явлениях. Подражание начинается приблизительно одновременно в произвольных действиях нескольких видов и возрастает благодаря не только упомянутым источникам, но и взаимному влиянию каждого его примера на все остальные, так что скорость его роста сильно увеличивается через некоторое время. Оно приносит огромнейшую пользу детям в достижении ими совершенств, физических и духовных. И таким образом, все, к чему человечество имеет естественную склонность, познается в обществе гораздо быстрее, чем если бы это порождала только естественная склонность; и многое узнается так рано и закрепляется так глубоко, что представляется уже частью нашей природы, хотя оно является лишь производным и приобретенным.

Примечательно, что человекообразные обезьяны, тела которых напоминают тело человека больше, чем тела каких-либо других животных, и разум которых также ближе всех приближается к нашему (я полагаю, что последнее обстоятельство имеет некоторую связь с первым), также очень сильно похожи на нас в отношении способности к подражанию. Ловкость, с которой они двигают передними конечностями, очевидно, является результатом формы и строения их конечностей и их интеллекта, вместе взятых, как и у нас. Их характерная трескотня, возможно, является попыткой речи, которой они не могут достичь отчасти из-за дефекта в органах речи, отчасти (и это главное) из-за ограниченности их памяти, понимания и ассоциаций, ибо они, кажется, не понимают слов в сколько-нибудь значительной степени. И не является ли их трескотня подражанием смеху?

Попугаи, кажется, обладают гораздо меньшим интеллектом, чем человекообразные обезьяны, но более способны различать звуки и, как все другие птицы, гораздо лучше управляют мускулами горла. Их болтовня, кажется, почти полностью лишена всякой

необходимой связи с идеями. Но что касается звуков, то они подражают голосу так же, как дети или как человекообразные обезьяны в отношении других действий. И действительно, разговор детей, выходя за пределы их понимания во многих вещах, очень сильно напоминает болтовню попугаев.

Мы выражаем наши внутренние настроения словами, а также жестами, в особенности мимикой. Здесь снова проявляются ассоциация и подражание. Это немое представление преобладает в жарком климате, где аффекты более пылки, чем в нашем северном. Возможно также, что ограниченность и несовершенство древних языков делали его более необходимым и распространенным в древние времена. Как и можно было ожидать, глухие обладают необыкновенной способностью как к изучению, так и толкованию этого. Подражание манерам и характерам при помощи немого представления часто является более ярким, чем любое их словесное описание...

ГЛАВА III

СОДЕРЖАЩАЯ КОНКРЕТНОЕ ПРИМЕНЕНИЕ ВЫШЕИЗЛОЖЕННОЙ ТЕОРИИ К ЯВЛЕНИЯМ ИДЕЙ, ИЛИ К ПОЗНАНИЮ, ЭМОЦИЯМ, ПАМЯТИ И ВООБРАЖЕНИЮ [18]

Положение LXXIX. Слова и фразы должны возбуждать в нас идеи при помощи ассоциации, и они не могут возбуждать в нас идеи при помощи какого-либо другого средства.

Слова можно рассматривать в четырех аспектах: во-первых, как впечатления, произведенные на слух; во-вторых, как действия органов речи; в-третьих, как впечатления, произведенные на зрение буквами; в-четвертых, как действия руки при письме.

Мы учимся пользоваться ими в том порядке, который здесь изложен. Ибо дети сначала приобретают несовершенное знание слов других людей, затем учатся говорить сами, затем читать и, наконец, писать.

И вот очевидно, что при первом из этих способов многие чувственные впечатления и чувства (feelings)

ассоциируются с конкретными словами и фразами, придавая им силу возбуждать соответствующие идеи, а три последующих способа увеличивают эту силу, кое-что добавляя к идеям и их изменяя. Второй [способ] является обратным по отношению к первому, а четвертый — по отношению к третьему. Первый устанавливает идеи, принадлежащие словам и фразам, грубым образом, в соответствии с их употреблением в повседневной жизни. Второй это закрепляет, и благодаря ему это выполняется легко и точно; значение его таково же, как и значение решения обратной проблемы по отношению к [решению] проблемы прямой. Третий имеет такой же эффект, как и второй, кроме того, он расширяет идеи и значения слов и фраз при помощи новых ассоциаций, в особенности при помощи ассоциаций с другими словами, как, например, в определениях, описаниях и т. п. Развитие искусств и наук осуществляется главным образом при помощи новых значений, даваемых словам при применении этого третьего способа. Четвертый [способ], превращая читающего в пишущего, помогает ему стать искусным в различении, быстрым в воспоминании и точным в сохранении этих новых знаний слов; этот способ является обратным по отношению к третьему методу, как это только что было замечено. Читатель легко увидит, что действие руки не существенно для этого четвертого способа. Текст, написанный лицами, слепыми от рождения, будет иметь почти тот же самый эффект. Я упоминаю [это действие] здесь потому, что оно всегда сопровождает процесс письма, приносит значительную пользу, выводимую из ассоциации, и делает аналогию между всеми четырьмя способами более явной и полной.

Этого может оказаться на данном этапе достаточно для доказательства первой части положения, а именно что слова и фразы должны возбуждать в нас идеи при помощи ассоциации. Вторая часть его, а именно что слова и фразы возбуждают в нас идеи только при помощи указанного средства, может выявиться в то же самое время, поскольку в результате размышления и рассмотрения можно обнаружить, что все идеи, которые возбуждает какое-либо слово, проистекают из

упомянутых выше четырех источников, чаще всего из первого или третьего.

Вторая часть положения может выявиться также из примеров слов незнакомых языков, еще не объясненных профессиональных терминов, варваризмов и т. п., о идеях которых мы либо вовсе ничего не знаем, либо знаем только то, что подсказывает нам некоторое воображаемое сходство или предшествующая ассоциация.

Особо следует отметить здесь то, что членораздельные звуки благодаря их разнообразию, многочисленности и легкому употреблению особенно подходят для обозначения и внушения при помощи ассоциации как наших простых идей, так и сложных, образуемых из первых в соответствии с XII положением.

Вывод. Из данного положения следует, что искусства логики и рациональной грамматики полностью зависят от учения об ассоциации идей. Ибо логика, рассматриваемая как искусство размышления или рассуждения, имеет дело только с такими идеями, которые присоединены к словам; как искусство же ведения беседы, она учит правильному употреблению слов вообще, в то время как грамматика учит тому же, но более подробно и конкретно.

Положение LXXX. Описание того, как идеи ассоциируются со словами начиная с детства.

Такое описание можно сделать, применив учение об ассоциации идей, изложенное в первой главе, к словам, рассматриваемым в четырех аспектах, упомянутых в последнем положении.

И вот, во-первых, представляется, что ассоциация имен видимых предметов с впечатлениями, которые эти предметы производят на глаз, происходит гораздо раньше, чем любая другая, и осуществляется следующим образом: имя видимого предмета, например няни, произносится и повторяется лицами, окружающими ребенка, чаще всего, когда его взгляд останавливается на няне, во всяком случае гораздо чаще, чем когда его взгляд останавливается на других предметах или вообще не останавливается ни на каком конкретном предмете. Слово *няня* произносится также особо подчерк-

нуто, когда глаз ребенка направлен на няню с серьезностью и желанием. Поэтому ассоциация слова *няня* с изображением няни на сетчатой оболочке глаза будет гораздо сильнее, чем ассоциация с любым другим видимым впечатлением, и тем самым подавит все другие случайные ассоциации, причем последние сами будут этому содействовать, подавляя друг друга. А когда ребенок приобретет такую волевую силу в отношении своих движений, чтобы поворачивать голову и глаза к няне, услышав ее имя, то этот процесс будет развиваться ускоренным темпом. И благодаря этому слово в конце концов будет возбуждать видимую идею легко и определенно.

Та же самая ассоциация изображения няни в глазу со словом *няня* постепенно подавит все случайные ассоциации этого изображения с другими словами и окажется наконец настолько прочно закрепленной, что изображение будет возбуждать слышимую идею слова. Но данное обстоятельство не относится к рассматриваемой нами проблеме. Я упоминаю здесь о нем потому, что оно происходит одновременно с вышеизложенным процессом и содействует пояснению и подтверждению его. Оба вместе представляют собой совершенный пример к X и XI положениям, т. е. показывают, что, когда впечатления *A* и *B* достаточно ассоциированы друг с другом, *A*, будучи запечатлено одно, возбудит *b*, а *B*, будучи запечатлено одно, возбудит *a*.

Во-вторых, упомянутая ассоциация слов с видимыми явлениями, осуществляемая при многих конкретных обстоятельствах, должна воздействовать на видимые идеи столь же конкретно. Так, платье няни и положение огня в детской комнате составляют часть идеи ребенка относительно его няни и огня. И вот, поскольку няня часто меняет свои платья, а ребенок часто видит огонь, находящийся в разных местах и окруженный другими видимыми предметами, — а эти противоположные ассоциации должны быть менее сильными, чем та часть, которая является общей в них всех, — и, следовательно, мы можем предположить, что, в то время как возникающая у ребенка идея той части, которая является общей и которую мы можем

назвать существенной, остается постоянной, та часть, которая относится к конкретным особенностям, обстоятельствам и случайным свойствам, меняется. Ибо ребенок не может иметь какой-либо идеи без каких-либо особенностей в несущественных частностях.

В-третьих, когда видимые предметы вызывают другие сильные ощущения, кроме ощущений зрения, такие, как приятный или неприятный вкус, запах, тепло или холод, с достаточной частотой, то из вышеизложенной теории следует, что эти ощущения должны оставить следы, или идеи, которые окажутся ассоциированными с именами предметов и будут зависеть от них. Так, идея, или зарождающееся восприятие сладости молока кормилицы, возникнет в той части головного мозга ребенка, которая соответствует нервам вкуса, когда он услышит ее имя. Поэтому вся идея, принадлежащая слову *няня*, становится сложной, так как она состоит [теперь] из видимой идеи и идеи вкуса. И эти две идеи будут ассоциированы друг с другом не только потому, что слово возбуждает их обоих, но и потому, что ассоциированы соответствующие первоначальные ощущения. Следовательно, сильнейшая может содействовать возбуждению слабейшей. И вот в обычных случаях видимая идея есть самая сильная или по крайней мере появляется легче всего; но представляется, что в данном примере дело обстоит наоборот. Мы могли бы продолжать подобным же образом показывать возникновение все более и более сложных идей, а также различных способов, при помощи которых их части соединяются друг с другом и становятся зависимыми от соответствующих имен видимых предметов. Но того, что было сказано, достаточно, чтобы показать, какие идеи возбуждают в нас имена видимых предметов, собственные и нарицательные.

В-четвертых, мы должны, однако, заметить в отношении нарицательных имен, что иногда идея является совокупным результатом всех чувственных впечатлений, полученных от нескольких предметов, охватываемых одним общим именем, иногда же конкретной идеей какого-либо одного из них — по крайней мере в значительной степени, — а именно когда впечатления

от какого-либо одного предмета более новы, часты и сильны, чем впечатления от остальных.

В-пятых, слова, обозначающие чувственные качества, будь то существительные или прилагательные, такие, как *белизна, белый* и т. п., получают свои идеи таким образом, который будет легко понят из того, что уже было изложено. Так, слово *белый,* будучи ассоциировано с внешним видом молока, белья, бумаги, получает устойчивую способность возбуждать идею того, что является общим для всех [этих предметов], и изменяющуюся способность возбуждать идею конкретных особенностей, обстоятельств и случайных свойств. И так обстоит дело с другими чувственными качествами.

В-шестых, имена видимых действий, таких, как ходьба, удар и т. п., возбуждают соответствующие видимые идеи подобным же образом. В определенных случаях, например когда что-либо пробуют на вкус или осязают, а также когда что-либо говорят, могут присоединяться и другие идеи. Чувственные восприятия, в которых не участвует никакое видимое действие, например слуховые, также могут оставлять идеи, зависимые от слов. Но обычно в таких случаях примешиваются некоторые видимые идеи. Упомянутые действия и восприятия обычно обозначаются глаголами, хотя иногда и существительными.

Теперь нам ясно, каким образом идеи ассоциируются с именами собственными и нарицательными, с существительными и прилагательными. Остается рассмотреть местоимения и частицы. И вот, чтобы узнать их идеи и употребление, мы должны заметить следующее.

В-седьмых, подобно тому как дети могут учиться читать слова не только элементарным способом, т. е. заучивая буквы и слоги, из которых они состоят, но также и суммарным, т. е. ассоциируя звук целых слов с их изображениями в глазу, и их необходимо учить этим последним способом в некоторых случаях, т. е. когда звук слова отличается от звука составляющих его элементов, — так дети и взрослые вместе заучивают идеи, принадлежащие целым предложениям, много раз суммарным способом, а не складывая идеи слов

в предложении. И где бы ни появлялись слова, которые, будучи взяты в отдельности, не обладают идеей в прямом смысле слова, их употреблению можно научить только указанным способом. Местоимения и частицы, а также многие другие слова принадлежат к этому виду слов. Они в некоторой степени соответствуют *x*, *y*, *z*, или неизвестным величинам, в алгебре, так как их можно определить и расшифровать только при помощи известных слов, с которыми они соединены.

Так, *я иду* ассоциируется в разное время с тем же самым видимым впечатлением, что и *няня идет*, *брат идет* и т. д., и поэтому не может внушить ничего постоянного в течение данного времени, кроме действия ходьбы. Но поскольку местоимение *я* в этом и бесчисленных других коротких предложениях всегда ассоциируется с говорящим лицом, так же как *ты* — с лицом, к которому обращаются с речью, а *он* — с лицом, о котором говорят, постольку частое повторение этого учит ребенка употреблению местоимений, т. е. учит его тому, какую разницу в своих чувственных ощущениях должен он ожидать в зависимости от употребления того или иного местоимения; бесконечное количество примеров, можно сказать, восполняет бесконечно малое количество информации, которое заключено в каждом примере в отдельности.

Подобным же образом употребление различных частиц, т. е. наречий, союзов и предлогов, в предложениях с одними и теми же существительными, прилагательными и глаголами, а также употребление одних и тех же частиц с различными частями речи при бесконечном повторении учат детей употреблению частиц приближенным, грубым способом. Ибо можно наблюдать, что дети в течение нескольких лет испытывают сильные затруднения в отношении того, как правильно употреблять местоимения и частицы, и часто повторяют имя человека вместо местоимения, что подтверждает приведенное выше суждение. Некоторые из низших частей или частиц речи едва ли производят какое-либо изменение в смысле предложения и поэтому называются *эксплетивными*. Окончания греческих

и латинских существительных и глаголов носят характер местоимений и частиц.

В-восьмых, попытки детей выразить свои собственные потребности, восприятия, страдания и т. п. словами, а также и соответствующие исправления и внушения окружающих приносят величайшую пользу на всех этапах, которые мы до сих пор рассмотрели, особенно на последнем, связанном с употреблением местоимений и частиц.

В-девятых, овладение чтением очень помогает детям в том же отношении, в особенности оно учит их разбивать предложения на составляющие их слова, чего те, кто не умеет читать, почти не умеют делать, даже когда достигают зрелого возраста.

Благодаря этому мы можем видеть, как дети, да и не только они, могут понимать длительную речь, относящуюся лишь к чувственным ощущениям, и как слова, улавливаемые их слухом, должны возбуждать потоки видимых и невидимых идей в силу ассоциации. Нам надлежит исследовать теперь слова, которые обозначают либо интеллектуальные явления, либо собрания других слов.

В-десятых, слова, которые относятся к аффектам любви, ненависти, надежды, страха, гнева и т. п., применяемые к ребенку в те моменты, когда он находится под влиянием указанных аффектов, приобретают способность возбуждать миниатюры, или идеи, соответствующих аффектов, а также обычных ассоциированных обстоятельств. Применение тех же самых слов по отношению к другим помогает также связать с ними идеи ассоциированных обстоятельств и даже самих аффектов благодаря как восприимчивости нашей натуры, так и способности ассоциированных обстоятельств возбуждать аффекты. Но следует отметить, что слова, обозначающие аффекты, большей частью ни в какой степени не возбуждают в нас сами аффекты, а возбуждают только идеи ассоциированных обстоятельств. Мы должны достаточно хорошо понимать длительные рассуждения, в которые входят эти слова, после того как сформируем правильные понятия о сопутствующих им действиях, особенно видимых.

В-одиннадцатых, имена интеллектуальных и моральных качеств и действий, такие, как воображение, память, ум, тупость, добродетель, порок, совесть, одобрение, неодобрение и т. п., обозначают описание этих качеств и действий, и, следовательно, если на них задерживаются, возбуждают такие идеи, какие возбуждаются указанными описаниями, со всеми конкретными обстоятельствами. Но обычные фразы, в состав которых входят эти слова, появляются и исчезают в уме большей частью слишком быстро, чтобы допустить такую задержку. Их признают известными и правильными, и они внушают некоторые ассоциированные видимые идеи и зарождающиеся чувства (feelings), исходящие из описания этих названий или из слов, которые обычно соединяются с ними в разговоре или в процессе письма.

В-двенадцатых, во всех областях познания есть много профессиональных терминов, которые определяются другими словами и, следовательно, суть лишь заместители последних. То же самое справедливо в отношении бесчисленных случаев в повседневной жизни. Так, [слова] *богатство, почести, удовольствия* употребляются вместо многих более частных. Такие слова иногда внушают слова своих определений, иногда идеи этих слов, иногда конкретный образец, заключенный в общем термине, и т. д. Но что бы они ни внушали, можно легко видеть, что их способность делать это вытекает из ассоциации.

В-тринадцатых, существует много слов, употребляемых в абстрактных науках, которые едва ли могут быть определены или описаны какими-либо другими словами, но которые тем не менее по их грамматическим формам, видимо, исключены из класса частиц. Таковы *тождественность, существование* и т. п. Следовательно, употреблению их необходимо учиться так же, как употреблению частиц. И действительно, дети усваивают свои первые несовершенные понятия о всех словах, рассмотренных в этом и трех последних параграфах, главным образом таким путем; они приходят к точным и развернутым понятиям только с помощью книг, когда достигают зрелого возраста, или

же пытаясь правильно использовать эти понятия в своих собственных обдуманных сочинениях.

Это ни в коей мере не есть исчерпывающее или удовлетворительное описание идей, которые присоединяются к словам по ассоциации, ибо автор считает себя новичком в такого рода рассуждениях; трудно полностью объяснить слова при помощи слов, может быть даже невозможно. Читатель в дальнейшем получит некоторые дополнительные сведения и доказательства в этом разделе, а также в следующем, где я буду говорить о предложениях и согласии (assent). Ибо наше согласие с предложениями и влияние, которое предложения имеют на наши эмоции и действия, составляют часть идей, которые по ассоциации соединяются со словами, но эту часть было бы неуместно рассматривать в данном разделе.

Вывод I. Из данного положения следует, что слова могут быть разделены на следующие четыре вида, упомянутые в XII положении:

1. Такие, у которых есть только идеи.

2. Такие, у которых есть как идеи, так и определения.

3. Такие, у которых есть только определения.

4. Такие, у которых нет ни идей, ни определений.

В определение я включаю здесь описание или любой иной способ объяснения слова при помощи других слов, за исключением простого синонимического термина; я исключаю из числа идей видимую идею буквы слова и слышимую идею его звука, поскольку очевидно, что каждое услышанное слово может тем самым возбудить видимую идею, а каждое увиденное слово — слышимую. Я исключаю также все идеи, которые либо чрезвычайно слабы, либо чрезвычайно изменчивы.

Трудно установить точные границы указанных четырех видов, чтобы точно определить, где кончается один и начинается другой; и если мы рассмотрим эти вещи в самом общем виде, то, пожалуй, не окажется ни одного слова, у которого бы не было идеи и определения, т. е. которое не сопровождалось бы иногда теми или иными чувствами и которое нельзя было бы объяснить, по крайней мере каким-либо несовершенным

образом, при помощи других слов. Я приведу некоторые примеры слов, которые имеют самое законное право принадлежать к каждому из этих видов.

Имена простых чувственных свойств принадлежат к первому виду. Так, слова *белый*, *сладкий* и т. п. возбуждают идеи, но не могут быть определены. Здесь следует заметить, что слова этого вида соответственно заменяют только устойчивую часть идей, а не изменяемые конкретные особенности, обстоятельства и случайные свойства, которые примешиваются сюда.

Имена природных тел, животных, растений, минералов относятся ко второму виду, ибо они возбуждают совокупность чувственных идей и в то же время могут быть определены (как видно из работ специалистов по естественной истории) с помощью перечисления их свойств и качеств. Так, геометрические фигуры равным образом имеют как идеи, так и определения. Определения в обоих случаях составлены так, что все изменчивые особенности идей в них опущены и в то же время они более полны и точны в частностях, носящих постоянный характер, чем это бывает обычно.

Алгебраические величины, такие, как корни, степени, иррациональные числа и т. п., принадлежат к третьему виду и имеют только определения. То же самое можно сказать относительно профессиональных научных терминов и большей части абстрактных общих терминов — моральных, метафизических, простонародных (vulgar); однако умственные эмоции склонны сопутствовать некоторым из этих терминов, даже если они лишь слегка улавливаются слухом; и указанные эмоции можно рассматривать как идеи, соответственно принадлежащие данным терминам. Так, сами слова *благодарность, милосердие, жестокость, предательство* и т. п., взятые отдельно, воздействуют на ум; и все же, поскольку все размышление о них должно основываться на их определениях, как будет показано позже, представляется, что лучше отнести их к третьему виду.

Наконец, предлоги *о, к, для* и т. д. не имеют ни определений, ни идей.

Вывод II. Этот вопрос можно пояснить путем сравнения языка с геометрией и алгеброй, двумя обще-

принятыми методами изучения величин и исследования всего их разнообразия на основе предыдущих данных.

Слова первого вида соответствуют чисто геометрическим теоремам, т. е. таким, которые слишком просты, чтобы требовать алгебры; мы можем считать, что к этому виду относится теорема о равенстве углов у основания равнобедренного треугольника.

Слова второго вида соответствуют той части геометрии, в которой доказательство можно вести, используя как метод синтеза, так и метод анализа; либо так, что воображение ученика будет сопровождать каждый шаг соответствующего процесса, рисуя каждую линию, угол и т. п. в соответствии с методом демонстрации, применявшимся древними математиками; либо так, что ученик будет оперировать только алгебраическими величинами и методами и лишь представит себе в воображении вывод, когда он к нему придет, исследуя тогда, какие геометрические величины обозначаются полученными в конечном итоге алгебраическими величинами. Первый метод в обоих случаях самый удовлетворительный и действенный, второй — самый быстрый и не менее верный, если проявлено необходимое внимание. Слепой математик, когда он размышляет о цветах, должен прибегнуть к последнему из этих методов, используя слова.

Слова третьего вида соответствуют таким задачам относительно квадратур, выпрямления кривых, вероятностей, уравнений более высоких степеней и т. п., которые слишком запутанны, чтобы их можно было решать геометрически.

Наконец, слова четвертого вида соответствуют алгебраическим знакам сложения, вычитания, показателям, коэффициентам и т. п. Они сами по себе не являются алгебраическими величинами, но меняют значение букв, являющихся величинами в алгебре, так же как частицы меняют смысл главных слов в предложении, но сами по себе ничего не означают.

Можно считать, что геометрические фигуры представляют все модусы протяжения таким же образом, как видимые идеи представляют видимые предметы,

и, следовательно, имена геометрических фигур соответствуют именам указанных идей. И вот, подобно тому как все типы задач, относящихся к количеству, могли бы быть объяснены исходя из модусов протяжения и тем самым решены, если бы наши способности были достаточно развиты, по-видимому, возможно представить бóльшую часть типов идей при помощи видимых идей и проследить их таким путем во всех их разновидностях и сочетаниях. Но так же как в первом случае представляется более целесообразным ограничить геометрию теми задачами, которые касаются протяжения и движения, предполагающего протяжение, используя алгебраические методы для исследования всех других видов количества, представляется более целесообразным использовать видимые идеи только для видимых предметов и качеств, естественными представителями которых они являются, и обозначить все другие качества при помощи слов, рассматриваемых как условные знаки. И все же представление других величин при помощи геометрических, а других идей — при помощи видимых способно произвести более живое впечатление на воображение и более прочное — на память. В сравнениях, баснях, притчах, аллегориях видимые идеи используются по этой причине для обозначения общих и интеллектуальных идей.

Поскольку слова могут быть сравнены с буквами, употребляемыми в алгебре, сам язык можно назвать одним из видов алгебры, и, наоборот, алгебра есть не что иное, как язык, который особым образом приспособлен к объяснению величин всех родов. Подобно тому как буквы, которые в алгебре непосредственно заменяют величины, соответствуют словам, которые являются непосредственными представителями идей, а алгебраические знаки сложения и т. п. — частицами, так и отдельные буквы, которые иногда для краткости и удобства используются алгебраистами для обозначения суммы и разности, степени и корня, общих для других букв, соответствуют таким словам, у которых есть длинные определения, профессиональным терминам и т. п., вводимым в науке ради краткости. И вот, если все относящееся к языку имеет что-либо анало-

гичное в алгебре, то можно надеяться объяснить трудности, возникающие в теории языка при посредстве соответствующих конкретных положений алгебры, в которой все ясно и признано всеми, кто сделал ее предметом своего изучения. Однако мы не можем занять независимую позицию в данном случае, ибо если какое-либо лицо будет склонно к тому, чтобы просить нас изложить соответствующие правила алгебры, то у нас не будет никакого другого пути, чтобы показать ему их, кроме употребления слов, т. е. именно того, что должно быть объяснено алгеброй для вышеуказанной цели. Правда, если мы предположим, что это скептически настроенное лицо позволит употреблять только тот простой язык, который необходим для демонстрации правил алгебры, то дело будет сделано; и, как я только что заметил, представляется невозможным познакомиться с этим и в то же время это отвергнуть.

Вывод III. Из тех замечаний, которые здесь сделаны относительно слов и ассоциаций, которые с ними соединяются, легко сделать вывод, что языки различных эпох и народов должны иметь значительное общее сходство друг с другом; поэтому с любого языка можно сделать перевод на любой другой, чтобы передать в общем те же самые идеи, хотя не совершенно точно и аккуратно. Языки должны походить друг на друга, потому что явления природы, которые все они стремятся выразить, и обычаи и трудности человеческой жизни, которой они служат, имеют общее сходство. Но поскольку физические и духовные особенности каждого народа, а также воздух, земля и климат, торговля, ремесла и искусства, науки, религия и т. д. значительно отличаются друг от друга в различные времена и у различных народов, то естественно ожидать, что языки должны иметь соответствующие различия.

Там, где языки имеют резко отличающиеся друг от друга правила этимологии и синтаксиса, что справедливо в отношении древнееврейского языка по сравнению с греческим и латинским, это становится еще одним источником расхождения, ибо правила этимологии и синтаксиса во многих случаях определяют применение и значение слов. В соответствии с этим мы

наблюдаем, что дети, еще не будучи знакомы с тем правильным значением слов и фраз, которые устанавливает обычай, часто составляют новые слова и конструкции, которые хотя и неправильны с точки зрения общего употребления, однако весьма соответствуют общему строю языка, на котором эти дети говорят.

В данном отношении современные языки западной части света больше соответствуют латинскому языку, чем своим первоначальным варварским основам, не только потому, что большое количество слов заимствовано всеми ими из латыни, но и потому, что чтение латинских авторов и изучение латинской грамматики расположило ученых людей и писателей к формированию собственного языка в некоторой степени по образцу латинского. И наоборот, каждый народ приспосабливает латынь к строю своего собственного языка, так что воздействие получается в обоих случаях взаимным.

При изучении нового языка его слова вначале выступают как заместители слов нашего родного языка, т. е. ассоциируются при помощи последних с соответствующими предметами и идеями. Когда такая ассоциация становится достаточно сильной, среднее звено выпадает, слова нового языка становятся заместителями предметов и идей и внушают их прямо и непосредственно; так же обстоит дело и с группами других слов одного и того же языка.

При изучении нового языка гораздо легче переводить с него на родной язык, чем наоборот; подобным же образом дети гораздо лучше могут понимать выражения других, чем выражать свои собственные понятия. Причина этого одинакова в обоих случаях. Дети учатся сначала идти от одних слов к другим, а те, кто изучает новый язык, — от слов соответствующего языка к предметам, ими обозначенным. Производить обратное действие, т. е. идти от обозначенных предметов к словам, должно быть трудно в течение некоторого времени, как следует из того, что было сказано относительно последовательных ассоциаций в X и XI положениях. Здесь необходимо добавить, что характер и связи обозначенных предметов часто определяют смысл предложений, хотя их грамматический смысл

неясен; и мы предполагаем, что лицо, пытающееся переводить с нового языка, достаточно искусно в решении обратной проблемы перехода от обозначенных предметов к соответствующим словам родного языка. Сила ассоциации всюду очевидна в этих замечаниях.

Вывод IV. Из обоснования данного положения следует также, что лица, говорящие на одном и том же языке, не всегда обозначают одними и теми же словами одни и те же вещи; они должны, [следовательно], ошибаться в отношении того, что́ другое лицо имеет в виду. Эта путаница и неопределенность возникают из-за различных ассоциаций, переносимых на одни и те же слова из-за различий в случаях и событиях нашей жизни. Это происходит, однако, гораздо чаще в беседах, касающихся абстрактных вопросов, где термины заменяют собрания других терминов иногда по усмотрению оратора или автора, чем в обычных и необходимых жизненных делах. Ибо в этом последнем случае частое повторение и постоянство явлений природы, которые надо выразить словами, сделали их смысл окончательным и определенным. Но представляется, что два действительно откровенных и разумных человека могут, и даже без особого труда, понять друг друга, о каком бы предмете ни шла речь.

Чтобы мы могли глубже проникнуть в причины этой путаницы и, следовательно, могли бы лучше ее предотвращать, рассмотрим слова, относящиеся к вышеупомянутым четырем видам.

Ошибки могут случаться со словами первого вида, т. е. такими, у которых есть только идеи, если люди ассоциировали эти слова с разными впечатлениями. Чтобы исправить любую ошибку такого рода, каждый должен показать, с какими реальными впечатлениями он ассоциировал данное слово. Но ошибки здесь нечасты. Что касается слов второго вида, т. е. таких, у которых есть как идеи, так и определения, то часто случается так, что знания у одного лица гораздо более полны, чем у другого, и, следовательно, идея и определение у первого гораздо более обширны, чем у второго. Это должно вызывать неправильное понимание у одной стороны, которое, однако, легко может быть

устранено путем возврата к определению. Иногда со словами этого вида дело обстоит следующим образом: идеи человека, т. е. миниатюры, возбужденные в его нервной системе данным словом, не всегда согласуются с определением указанного слова, которое он сам дает, т. е. не являются одинаковыми с теми миниатюрами, которые возбудили бы слова определения. И вот если этот человек делает вид, что исходит из своего определения, или если даже он намерен из него исходить, а на самом деле исходит из своей идеи, то у слушающего возникает неправильное понимание, потому что он полагает, что его собеседник исходит только из своего определения.

В словах третьего вида, у которых есть только определения, но нет непосредственных идей, ошибки обычно возникают из-за отсутствия общепринятых закрепленных определений, которых бы все придерживались. Но так как к словам этого вида часто могут присоединяться несовершенные колеблющиеся идеи, которые имеют весьма слабое отношение к определениям, ошибки должны возникать также и по этой причине.

Что касается слов четвертого вида, или тех, у которых нет ни идей, ни определений, то их употребление легко определить, вставляя их в предложения, смысл которых известен и признан; именно таким способом дети учатся расшифровывать упомянутые слова; так что в связи со словами этого типа не могли бы возникать ошибки, если бы мы проявляли хотя бы умеренное внимание и беспристрастность. И действительно, если дети изучают употребления слов, явно не имея никаких данных, вообще ничего, за что можно было бы зацепиться, то следует надеяться, что философы и искренние люди могут, наконец, научиться понимать друг друга легко и определенно и познать самую основу связи между словами и идеями.

Представляется целесообразным составить словарь какого-либо языка, в котором его слова были бы точно объяснены словами этого же языка, для лиц, обладающих лишь весьма приблизительным знанием данного языка. Это тоже показывает, что при должном внима-

нии и беспристрастности мы могли бы в совершенстве понимать друг друга. Так, чувственные качества могли бы быть зафиксированы при помощи тех тел, в которых они наиболее отчетливы и определенны; имена достаточного количества таких тел очень хорошо известны. После чего эти тела и все другие могли бы быть определены при помощи их чувственных свойств и два указанных процесса во многом помогли бы друг другу. Действия могли бы быть описаны через ранее определенных животных, а также через модусы протяжения; абстрактные термины тоже могли бы быть определены, и могло бы быть установлено конкретное употребление частиц. И такой словарь был бы в некоторой степени как реальным, так и условным (nominal) и распространялся бы на сами вещи. Автор каждой новой и трудной работы мог бы выполнить ту часть такого словаря, которая относится к его предмету, по крайней мере в отношении тех случаев, когда, как он ожидает, читателю, вероятно, понадобится словарь.

Вывод V. Когда слова уже приобрели какую-то значительную способность возбуждать приятные или неприятные вибрации в нервной системе благодаря частой ассоциации с такими явлениями, которые делают это, они могут перенести часть соответствующих удовольствий или страданий на различные явления благодаря частой ассоциации с ними в другое время. Это один из главных источников искусственных удовольствий и страданий в человеческой жизни. Приведу пример из детства: слова *сладкий, добрый, хорошенький, приятный* и т. д., с одной стороны, и слова *плохой, безобразный, страшный* и т. д. — с другой, применяемые няней и окружающими и воздействующие на слух маленького ребенка почти беспорядочно и без тех ограничений, которые соблюдаются в правильной речи, первые применительно ко всем удовольствиям, вторые применительно ко всем страданиям внешних чувств, должны по ассоциации возбуждать общие приятные или неприятные вибрации, в которых ни одна часть не может быть выделена из всех; а когда они применяются благодаря дальнейшим ассоциациям

к нейтральным предметам, они должны переносить на них общее удовольствие или страдание.

Все слова, ассоциирующиеся с удовольствиями, также должны воздействовать друг на друга из-за этого неразборчивого применения. И то же самое справедливо в отношении слов, ассоциируемых со страданием. Но поскольку как первоначальные, так и перенесенные удовольствия и страдания, связанные с разными словами, отличаются друг от друга, и в некоторых случаях весьма значительно, каждое отличное от других слово будет связано с особым чувством или чувствованием (feeling or sentiment), принадлежащим ему; и между этими чувствованиями, т. е. идеями, принадлежащими им, будут иметь место те же самые отношения сходства, различия и противопоставления, как и между различными genera и species естественных тел, между вкусами, запахами, цветами и т. п. Многие из указанных идей, доставляющих вначале значительное удовольствие, должны стать безразличными, а некоторые из тех, которые сначала причиняли страдание, стать приносящими удовольствие. То, что здесь говорится о словах, в такой же мере относится к группам слов, как и к отдельным словам. И идеи всех их могут все же сохранять свои особенности, при помощи которых они отличаются друг от друга, после того как они из приносящих удовольствие стали безразличными, так же как сохраняют свои особенности тусклые краски и слабые запахи.

Можно наблюдать, что слова, выражающие сильные идеи, даже если они просто проходят через уши детей, воздействуют на них; то же самое справедливо в отношении взрослых, хотя и в меньшей степени. Но последние научились на основе опыта и привычки принимать эти слова во внимание в основном потому, что они приносят разумное ожидание удовольствия и страдания. Этого нельзя полностью объяснить, пока мы не рассмотрим природу согласия; но, может быть, простое упоминание того, как на нас впервые воздействуют слова, прольет свет на рассматриваемый вопрос и даст дополнительное свидетельство, подтверждающее обоснование данного вывода.

Вывод VI. Поскольку слова, таким образом, собирают идеи из разнообразных источников, объединяют их и переносят как на другие слова, так и на посторонние предметы, то очевидно, что употребление слов значительно увеличивает количество и сложность наших идей и является главным средством, при помощи которого мы интеллектуально и морально совершенствуемся. Это убедительно подтверждается наблюдениями над лицами, которые родились глухими и остаются таковыми. Правда, возможно, что эти люди прибегают к некоторым символам, чтобы помочь памяти и укрепить воображение; и они должны иметь великое множество удовольствий и страданий, перенесенных на видимые предметы, исходя из их ассоциаций друг с другом и с чувственными удовольствиями всех видов; но в целом этого очень недостаточно из-за отсутствия ассоциаций видимых предметов, состояний духа и т. п. со словами. Умение читать должно сильно способствовать умственному развитию глухих; и все же возможности для развития их умственных способностей остаются очень ограниченными.

Лица, слепые от рождения, должны идти путем, отличным от того, который описан в данном положении, в том, что касается первых идей, которые они связывают со словами. Так как видимые идеи у них отсутствуют, то другие [идеи], в особенности осязаемые и слышимые, должны составлять совокупности, которые присоединяются к словам. Но так как слепые способны заучивать и удерживать в памяти такое же огромное разнообразие слов, как и другие, а может быть даже больше, caeteris paribus, и могут ассоциировать с ними удовольствия и страдания от четырех остающихся внешних чувств, а также использовать их так, как алгебраисты используют буквы, которые представляют величины, то они лишь немного отстают или совсем не отстают от других в интеллектуальном развитии и могут достичь даже большей степени духовности и абстракции в своих сложных идеях.

Вывод VII. Из данного положения следует, что, когда дети, да и не только они, сначала учатся читать, вид слов возбуждает идеи лишь через посредство их

звуков, ибо лишь с ними до этого ассоциировались их идеи. И вот почему дети и необразованные люди лучше понимают, что они читают, при чтении вслух. Постепенно опосредствующее звено выпадает; то, что написано или напечатано, внушает идеи непосредственно и мгновенно; так что образованные люди понимают [текст] легче, только прослеживая глазами слова, поскольку этот способ, как более быстрый, сближает идеи между собой. Но на всех людей, ученых и неученых, особенно воздействуют слова, произносимые таким способом, который соответствует их смыслу и назначению, что является все-таки ассоциированным влиянием.

Вывод VIII. Поскольку люди, прежде чем они научатся читать, должны иметь весьма несовершенные понятия о различении слов и могут понимать язык только грубым и обобщенным образом, принимая целые группы слов за один неделимый звук, то тем менее можем мы полагать, что у них есть какие-либо представления относительно природы или употребления букв. Должно быть, все человечество было в таком состоянии до изобретения букв. Более того, оно должно было быть гораздо больше удалено ото всяких понятий о буквах, чем самые неграмотные из нас, ибо эти последние по крайней мере слышали о буквах и знают, что слова можно писать и читать при помощи их. И это затрудняет нам исследование того, как было изобретено алфавитное письмо; есть даже предположение, согласно которому оно вообще не является изобретением людей. К этому следует добавить, что разложение при помощи анализа сложных членораздельных звуков на их простые составные части представляется проблемой слишком трудной и запутанной для грубых средних веков, во времена которых [люди] были заняты добычей необходимого и защитой от внешних нападений и не сознавали огромной пользы решения этой проблемы, хотя знали, что такое решение возможно и целесообразно. Как бы то ни было, я упомяну некоторые предположения противоположного характера в следующем положении.

Положение LXXXI. Объяснение природы письмен, имеющих целью представлять предметы и идеи непосредственно, без посредничества слов.

Поскольку письмена (characters) могут быть весьма разнообразны, их можно было бы приспособить при помощи соответствующих ассоциаций к тому, чтобы внушать предметы и идеи непосредственно таким же образом, как это делают членораздельные звуки. И есть некоторые соответствующие примеры в общепринятом употреблении, которые могут служить подтверждением этого и ознакомить нас с природой письмен, непосредственно заменяющих предметы и идеи. Так, цифры и буквы в алгебре представляют предметы, идеи, слова и группы слов прямо и непосредственно; произносить их не нужно, это не требуется действиями, которые они должны выполнять. Ноты в музыке также представляют звуки или сочетания звуков без посредничества слов, притом представляют гораздо более быстро и легко, чем любые слова.

По-видимому, у письмен есть преимущество по сравнению с членораздельными звуками в представлении видимых объектов, поскольку они могли бы благодаря их сходству, хотя и довольно грубому, стать скорее естественными, чем просто условными, представителями.

У них как у представителей вообще было преимущество до изобретения алфавитного письма, поскольку люди могли при помощи этого средства передавать друг другу свои мысли на расстоянии.

Если мы предположим, что письмена будут усовершенствованы и развиты и станут настолько многочисленны и разнообразны, что будут представлять предметы, идеи и группы письмен таким же образом, как слова представляют предметы, идеи и группы слов, то все же их можно будет разложить на простые компоненты и сделать произносимыми, приписав какой-нибудь простой или короткий звук каждому из простых компонентов, подобно тому как членораздельные звуки изображаются при помощи того, что их сначала разлагают на простые компоненты, а затем представляют каждый из последних простым знаком (mark) или одним из письмен.

Если мы предположим, что самые обычные видимые предметы будут обозначены как краткими членораздельными звуками, так и краткими письменами, имеющими некоторое реальное или воображаемое несовершенное сходство с ними, то очевидно, что звук и знак, оба ассоциированные с видимым предметом, будут также ассоциированы друг с другом, а следовательно, звук будет названием знака, а знак — изображением звука. Представляется, что последнее обстоятельство ведет к обозначению всех звуков знаками, а поэтому, возможно, к алфавитному письму.

В то же время необходимо заметить, что у знаков были бы отношения сходства и несходства друг с другом иные, чем у соответствующих звуков.

Это произошло бы независимо от того, на основе какого закона создавались знаки, но особенно если они напоминали видимые предметы. А это, по-видимому, создало бы некоторую трудность и сложность в представлении звуков при помощи знаков и знаков при помощи звуков.

Положение LXXXII. Объяснение природы фигуральных слов и выражений, а также аналогии на основе вышеизложенной теории.

Фигурой речи называется слово, которое, представляя сначала предмет или идею *A*, впоследствии делается представителем *B* ввиду некоторой связи, которая существует между ними.

Главной связью, рождающей фигуры речи, является связь по сходству; и это может быть сходство либо по форме и внешнему виду, либо по применению, употреблению и т. д. И вот из природы ассоциации ясно видно, что предметы, которые похожи на данный предмет по своему внешнему виду, окажутся связаны со словом, которое обозначает данный предмет. И действительно, это основание того, почему нарицательные имена становятся заместителями столь большого количества конкретных явлений. Пусть слово *человек* применяется к конкретным лицам *A*, *B*, *C* и т. д., пока оно не будет достаточно ассоциировано с ними; тогда последует, что появление нового конкретного лица *D*

внушит это слово и будет обозначено им. Но здесь нет фигуры речи, ибо слово *человек* ассоциировано с различными конкретными лицами с самого начала и притом в равной или почти в равной мере.

Подобным же образом соответствующие части тела и органы различных животных, т. е. глаза, рот, грудь, живот, ноги, легкие, сердце и т. д., имеют одни и те же имена, применяемые в буквальном смысле, частично из-за сходства по форме, частично из-за сходства по употреблению или применению. И очевидно, что если мы предположим, что какой-либо народ настолько примитивен в языке и знаниях, что имеет имена только для частей и органов человеческого тела и не позаботился о частях тела и органах животных, то ассоциация заставит его применять те же имена к частям тела и органам животных, как только он с ними познакомится. Здесь это применение сначала будет иметь характер фигуры речи, но затем, когда любые соответствующие слова, например *глаз*, постепенно станут в равной мере применяться в отношении глаз людей и животных, оно перестанет быть фигурой речи и превратится в нарицательное имя, как только что было отмечено.

Но когда первоначальное применение слова очевидно и остается отличным от вторичного, как в тех случаях, когда мы говорим о горлышке или ушке сосуда, ножке стола или стула, то это выражение является фигуральным.

Отсюда ясно, что различные сходства, которые имеют основой природу или знание, являются главным источником фигур речи. Но многие фигуры речи происходят также из других связей, таких, как причины, следствия, противопоставления, происхождение, общее, частное; и сам язык благодаря своим сходствам, противопоставлениям и т. д. становится новым источником фигур речи, отличных от связей вещей.

Большинство метафор, т. е. фигур, взятых из сходства, подразумевает сходство более чем в одной частности; иначе они не будут достаточно определенны и не воздействуют на воображение должным образом. Если сходство распространяется на много деталей, то

фигура речи в силу этого становится сравнением, басней, притчей или аллегорией.

Многие или большинство обычных фигур речи столь сблизились с буквальными выражениями благодаря употреблению, т. е. ассоциации, что мы вообще не обращаем внимания на их образную природу. И фигуральный смысл выражений постепенно становится основанием для последующих фигур таким же образом, как и первоначальные буквальные выражения.

Очевидно, что если язык узок и ограничен в основном рамками чувственных предметов, то он предоставляет большую возможность для создания фигур речи; они естественно возникнут в обычных житейских ситуациях и в свою очередь, став буквальными выражениями во вторичном смысле, возвысят и улучшат язык и помогут изобретению новых [фигур]. Все это очевидно из развития современных языков в тех отношениях, в которых они до этого особенно отставали.

Перейдем теперь к рассмотрению аналогии. Вещи называются аналогичными друг другу в строгом математическом смысле слова *аналогия*, когда все их соответствующие части находятся в одной и той же пропорции (ratio) друг к другу. Так, если предположить, что некоторые части тела у различных людей точно пропорциональны всему телу, то их можно было бы назвать аналогичными в первоначальном математическом смысле слова. Но так как этот ограниченный смысл не применяется по отношению к вещам в том виде, как они реально существуют, то был принят другой смысл, более широкий и практический, который можно определить следующим образом. Аналогия — это сходство, а в некоторых случаях одинаковость частей, свойств, функций, употреблений и т. п., некоторых или всех, *A* с *B*, благодаря которому наши знания относительно *A* и язык, выражающий эти знания, могут быть применены в целом или частично к *B* без какой-либо ощутимой или по крайней мере важной практической ошибки. Аналогии в этом смысле слова — одни более, другие менее, — точные и полные, мы видим всюду в естественных и искусственных вещах.

И таким образом, целые группы образных выражений, которые сначала, казалось, отвечали только целям удобства при присвоении имен новым предметам и доставлении удовольствия воображению таким образом, как это будет позднее упомянуто, переходят в рассуждение по аналогии, становятся руководством в поисках истины и в некоторой степени ее доказательством. Я здесь приведу несколько примеров аналогий различной степени и разного рода.

Тела мужчин, женщин и детей в высшей степени аналогичны друг другу. Это в равной мере справедливо в отношении всех других видов животных, а также в отношении соответствующих частей тела животных одного и того же вида, например, плоти, крови, костей, жира и т. п. и их свойств. Здесь слова, примененные к нескольким аналогичным вещам, используются в том смысле, который является в равной мере буквальным в отношении всех. И аналогия в большинстве случаев столь близка, что ее скорее можно считать совпадением или одинаковостью.

При сравнении животных разных видов аналогия постепенно становится все меньше и меньше, по мере того как мы расширяем границы своего наблюдения; следовательно, наш язык становится все более грубым, если рассматривать его с точки зрения буквальности, поскольку он ведь не может быть фигуральным в одних вещах и буквальным в других; так что обычно новые слова приписываются тем частям тела, которые недостаточно напоминают соответствующие им известные части. Так, передние конечности людей и птиц, как мы могли бы их назвать в грубом, буквальном или в высшей степени фигуральном смысле, называются соответственно руками и крыльями. Но в некоторых случаях используется одно и то же слово и считается фигурой речи, например, когда крики птиц и животных называются их языком. Мы можем также заметить, что каждая часть тела каждого животного может благодаря ее сходству по форме и использованию с соответствующими частями тела нескольких других животных по справедливости иметь право на имя, которое будет общим для нее и для указанных частей.

То, что было сказано в отношении животных одного и того же или различных видов, в равной мере справедливо по отношению к растениям. У растений одного и того же вида применяются одни и те же имена к соответствующим частям в буквальном смысле. У растений разных видов много имен, общих для всех них и употребляемых в буквальном смысле, некоторые новые имена присущи определенным видам и некоторые могут считаться столь грубо приближенными в буквальном смысле, что мы можем скорее называть их фигуральными терминами.

То же самое можно сказать в отношении царства минералов, рассматриваемого в соответствии с его родами и видами.

Животные также во многом аналогичны растениям, а растения — минералам; так что, по-видимому, существует непрерывная нить аналогии, тянущаяся от самого совершенного животного к самому несовершенному минералу, даже когда мы приходим к самым элементарным телам.

Предположим, что конкретные особи трех царств будут представлены буквами алфавита, достаточно большого для этой цели. Тогда мы должны представить себе, что любые два соседних вида, такие, как *A* и *B*, *M* и *N*, более аналогичны друг другу, чем *A* и *C*, *M* и *O*, потому что между ними находится еще один вид. Но поскольку *A* и *B*, *M* и *N* не являются совершенно аналогичными, то этот недостаток может быть восполнен в некоторых вещах благодаря *C* и *O*, в других — *D* и *P* и т. д., так что у *M* не будет ни одной части, свойства и т. п., которые не имели бы чего-либо аналогичного им в каком-либо виде, близком или отдаленном, расположенном выше его или ниже, и даже в нескольких видах. А в тех случаях, когда сходные части, свойства и т. п. не строго одинаковы, между ними существует все же несовершенное сходство, которое оправдывает применение одного и того же слова к обоим; если это сходство приближается к совершенству, то можно сказать, что слово употреблено в буквальном смысле; если оно очень несовершенно — что слово употреблено в смысле фигуральном. Так, когда

имена частей, свойств и т. п. берутся из царства животных и применяются к растениям и наоборот, их чаще считают фигуральными, чем когда их переносят с одной части царства животных на другую.

Подобным же образом представляется, что существует градация аналогий относительно Земли, Луны, планет, комет, Солнца и неподвижных звезд, сравниваемых друг с другом. Или если мы станем рассматривать органы людей, животных, растений или части минералов, то окажется, что явно аналогичны друг другу органы ощущения, а также железы, мускулы, органы размножения у различных полов одного и того же рода и т. д. до бесконечности. Ибо, чем больше вглядываешься во внешний естественный мир, тем больше аналогий, общих и частных, совершенных и несовершенных, обнаруживаешь повсюду.

Числа, геометрические фигуры и алгебраические величины также взаимно аналогичны без ограничений. И здесь имеется самое точное единообразие, сочетающееся с бесконечным разнообразием, так что всегда ясно и определенно видно, насколько далеко распространяется аналогия и где она становится неравенством либо противопоставлением, с одной стороны, или совпадением — с другой. Здесь нет места для фигур речи, а термины должны быть несоизмеримы, противоположны или одинаковы соответственно в строго буквальном смысле.

Слова каждого конкретного языка, сами языки, идиомы, фигуры речи и т. д. также изобилуют многочисленными аналогиями разного рода и степени.

Аналогии равным образом вводятся в искусственные вещи, дома, сады, мебель, одежду, искусство и т. п.

Политическое тело (body politic), тело естественное, естественный мир, Вселенная; человеческий дух и дух животных, с одной стороны, дух высших существ — с другой, и даже сам бесконечный дух; имена *отец, правитель, судья, царь, строитель* и т. д., употребляющиеся по отношению к богу; возраст человека, возраст мира, времена года, время суток; занятия, профессии и специальности различных людей, государственных деятелей, генералов, проповедников, адвокатов,

врачей, купцов; термины *ночь, сон, смерть, хаос, темнота* и т. д., а также *свет, жизнь, счастье* и т. п., сравниваемые соответственно друг с другом; жизнь и смерть, применяемые в различных смыслах к животным, растениям и т. п.; землетрясения, бури, битвы, мятежи, брожение умов, судебные процессы, игры и т. п.; семьи, государства большие и малые, их законы, естественная религия, религия откровения и т. д. и т. п. — все это дает бесчисленные примеры аналогий, естественных и искусственных. Ибо ум, после того как его однажды посвятили в способ раскрытия и выражения аналогии, действуя по ассоциации, все более развивает этот способ и даже насильно втискивает явления в его систему, скрывая несоразмерности, увеличивая сходство и приспосабливая к этому язык. Легко видеть, что в приведенных последними примерах употребленные термины по большей части буквальны только в одном смысле и фигуральны во всех других применениях. Они буквальны в том смысле, который был их первоначальным, а фигуральны во многих или большинстве остальных. Сравнения, басни, притчи, аллегории и т. п. все являются примерами естественных аналогий, усовершенствованных и украшенных искусством. И они имеют одну общую для всех них особенность, согласно которой свойства, красоты, совершенства, желания, недостатки и антипатии, которые по ассоциации связываются со сравнением, басней или символом любого рода, незаметно, так сказать, переносятся на представленную вещь. Благодаря этому аффекты движутся к добру или злу. Отвлеченное рассуждение превращается в действительность, и либо какая-то важная истина оказывается прочувствованной и понятной, либо какая-то ошибка и порок становятся украшенными и рекомендованными.

Положение LXXXIII. Применение вышеизложенного объяснения относительно слов и письмен к языкам и способам письма в первые столетия существования мира[19].

Здесь имеется большая трудность из-за отсутствия достаточных данных. Я допущу некоторые из них, ко-

торые мне представляются самыми правдоподобными; просто покажу метод применения к ним учения об ассоциации идей, и пусть ученые, по мере того как они будут овладевать все более и более определенными данными, осуществляют дальнейшее движение вперед.

Я предполагаю, что у Адама был какой-то язык вместе с некоторыми инстинктивными знаниями относительно его использования, а также определенных божественных и естественных вещей, знаниями, сообщенными ему богом при его сотворении. Действительно, представляется, что бог использовал видимые явления и действия и, может быть, крики животных в качестве средства, при помощи которого он научил Адама их именам. Но было ли это так, а если да, то использовался ли какой-либо метод аналогии в отношении имен других предметов, или идей, или чувств,— это вопрос, ответы на который, появившиеся до сих пор, не приносят удовлетворения.

Я предполагаю также, что язык, которым владели Адам и Ева в раю, был очень примитивным и в значительной степени ограничивался видимыми вещами; сам бог снисходил к тому, чтобы показываться в видимом, возможно человеческом, образе, являясь к ним. Язык этот также мог быть в значительной степени односложным. Те, кто полагает, что Адам был способен на глубокие размышления, превзошел все свое потомство по глубине и широте своих умственных способностей и, следовательно, по количеству и разнообразию своих слов и идей, принадлежащих им, не находят никакого обоснования этого мнения в священном писании; они также, по-видимому, не принимают во внимание то, что безгрешность и чистое, ничем не омраченное счастье могут существовать без какой-либо большой степени знания, или то, что придавать ценность знанию, рассматриваемому как самоцель, в отрыве от его назначения приближать нас к богу есть самое пагубное заблуждение, имеющее свое происхождение в том, что Адам вкусил плод с древа познания.

Мы можем предположить, что после грехопадения Адам и Ева сделали свой язык более богатым,

включив в него новые предметы и идеи, в особенности те, которые сопровождались страданием; и это они могли делать, изобретая иногда новые слова, а иногда придавая новые значения старым. Однако их язык по-прежнему оставался примитивным, потому что они могли беседовать только друг с другом и не могли расширить свои знания при помощи сколько-нибудь значительного разнообразия вещей, а также потому, что основа их языка была ограниченной, ибо рост и разнообразие языка несколько напоминают рост денег, занятых под сложные проценты.

Если к этим причинам мы добавим долголетие пророков, живших до потопа, отсутствие искусств и наук в мире до потопа, а также отсутствие досуга из-за тяжелого труда и усталости, необходимых для добывания пищи, одежды и т. п., то у нас будет основание заключить, что весь мир до потопа должен был говорить на одном и том же языке Адама, притом без больших дополнений и изменений. После одного-двух столетий ассоциация закрепляла язык каждого лица, так что он не мог вносить много изменений, но должен был говорить на языке своих праотцов до того времени, ибо люди, принадлежащие к шестому или седьмому поколению до него, все еще были живы; следовательно, он с небольшими изменениями продолжал говорить на том же, т. е. адамовом, языке до самого конца. Примитивность языков варварских народов может пролить дополнительный свет на эту проблему.

Если мы предположим, что бог сообщил Адаму иероглифическое письмо какого-либо рода или что оно было изобретено им самим или кем-либо из его потомков, то оно могло подвергнуться бо́льшим изменениям и улучшениям со стороны последующих поколений живших до потопа людей, чем язык. Ибо разнообразие фигур в видимых предметах обусловливало достаточное разнообразие [обозначающих] их букв, рука легко могла начертать соответствующие фигуры, а их постоянство давало людям, жившим до потопа, отчетливые идеи всех первоначальных букв и всех их вариантов и закрепляло их в памяти упомянутых людей. Поэтому мы можем предположить, что, хотя их слова

и знаки были так ассоциированы друг с другом (в соответствии с тем, что было ранее отмечено), что слово было именем соответствующего знака, а знак — во многих случаях изображением слова, все же их знаки иногда были шире по объему, чем их слова, а, следовательно, из-за этого, а также из-за того, что знаки были сходными и различными, а слова нет, в мире до потопа не было алфавитного письма.

Однако люди, жившие до потопа, могли изложить потомству историю сотворения мира, грехопадения и главных событий при помощи упомянутого иероглифического письма, сопровождаемого преданием, которое могло сохраниться неискаженным и неизмененным до потопа. И действительно, если мы предположим, что иероглифическое письмо имеет божественное происхождение, то будет весьма вероятным, что они получили божественное указание сделать это и что они не применяли свое иероглифическое письмо для какой-либо иной цели в течение некоторого времени, так же как израильтяне впоследствии, по-видимому, использовали алфавитное письмо главным образом для записи божественных посланий и заветов.

После потопа огромное изменение, совершившееся во внешнем виде вещей и в естественных телах, наряду с появлением, возможно, некоторых совершенно новых, сделало некоторые части языка, возникшего до потопа, ненужными, в то время как в целом его было далеко не достаточно. Отсюда мы можем предположить, что язык, возникший до потопа, должен был подвергнуться гораздо большим изменениям и дополнениям сразу после потопа, чем когда-либо до него. Однако Ной и его жена, у которых ввиду их более преклонного возраста слова и идеи были более прочно ассоциированы друг с другом, чем у Сима, Хама, Иафета и их жен, были гораздо менее способны произвести требуемые изменения в своем языке. Что-то вроде этого должно было также произойти в отношении их иероглифического письма, если мы предположим, что оно существовало в мире до потопа.

Давайте теперь вместе с г-ном Уистином и г-ном Шакфордом (Shuckford) [20] предположим, что Ной, его

жена и их потомство, появившееся после потопа, сразу осели в Китае, чтобы быть отделенными от Сима, Хама, Иафета и их потомства. Тогда мы можем предположить, далее, что они изменили и усовершенствовали свое иероглифическое письмо, или иероглифы, чтобы приспособить его к новому внешнему виду вещей в мире после потопа и заставить его развиваться по мере развития знания в большей мере, чем язык, ибо с письмом это легче сделать; ведь, как я полагаю, язык, созданный до потопа, содержал лишь несколько членораздельных звуков, известных теперь, и те, кто его употреблял, не могли изобрести больше. Таким образом, их письмо и язык — оба были непосредственными представителями предметов и идей; только употребление и применение письма было гораздо более обширным, чем употребление и применение языка. Спустя некоторое время — несколько столетий и даже тысячелетий — как письмо, так и язык начали закрепляться, все меньше добавлялось новых знаков и слов, все меньше изменений производилось в старых за какой-либо данный промежуток времени. Слова так прочно ассоциировались с соответствующими знаками, что стали их именами, т. е. представляли их, а также предметы или идеи, с которыми они первоначально были связаны. Но тогда стало много знаков, для которых не было таких имен, почерпнутых из имен предметов и идей, ввиду того что язык, как мы предположили, был тогда беден. Однако люди тех времен пытались дать этим знакам какие-то имена, и отсюда в их языке появились расхождения. Мы можем предположить также, что, по мере того, как эти люди все более отдалялись друг от друга, размножаясь, отдельные роды отходили еще дальше от произношения односложных слов первоначального языка, как это происходит в диалектах других языков; следовательно, они еще дальше отходили от того, что было ранее в составных именах знаков; но знаки были постоянными, способными точно передаваться последующим поколениям, а также переходить в отдаленные страны, и поэтому оставались понятными для всех. Поэтому мы

можем представить себе, что все потомки Ноя после потопа могли писать одними и теми же письменами, но говорить на разных языках, а также что их письмена были весьма разнообразны и всегда непосредственно представляли предметы и идеи, в то время как их язык был ограниченным и в некоторых случаях непосредственно представлял письмо, обозначая предметы и идеи только при помощи этого. И так, я полагаю, обстояло дело с народом Китая и соседних стран — Японии, Тонкина и Сиама и т. д. Но я осмеливаюсь только высказывать догадки, не обладая знаниями о письме или языках этих стран.

Поскольку [письменные] знаки китайцев очень многочисленны, а их простые слова очень немногочисленны, в то время как наши слова очень многочисленны, а наших простых знаков, или букв нашего алфавита, очень мало, а также поскольку наши слова являются непосредственными представителями предметов и идей, так как наши письменные и печатные знаки суть просто искусственные изображения слов, — то можно подозревать, что китайские слова соответственно суть не что иное, как искусственное произношение их письма. Но я думаю, что это не так правдоподобно, как предположение о их смешанном характере, упомянутое в последнем параграфе. Ибо нельзя предположить, что какой-либо народ настолько лишен языка, чтобы не иметь слов для обычных предметов и чувств или чтобы, имея их, он отложил их совершенно в сторону и принял искусственные имена знаков, представляющие указанные предметы и идеи вместо них. Но легко могли быть приняты простые или составные имена, сначала искусственно приписанные знакам, предметы и идеи которых до этого не имели имен.

Что при искусственном приписывании имен знакам может возникнуть значительное расхождение, видно из разнообразия алфавитного письма, выражающего одни и те же слова. Так, древнееврейский, самаритянский и сирийский языки близки друг к другу по звукам и значениям слов, но совершенно отличаются друг от друга письменностью. И современные языки иногда имеют разные письмена, например английский,

который имеет обычное круглое письмо, различные юридические письмена и скоропись (стенографию).

Вернемся теперь к Симу, Хаму, Иафету и их потомству. Следует полагать, что они действовали в общем примерно таким же образом, как Ной и его ближайшие потомки до вавилонского смешения языков, за исключением того, что Сим, Хам и Иафет со своими женами были более склонны к изменению своего письма и языка и к приспособлению их к своим тогдашним потребностям, чем Ной и его жена, ввиду того что все они были молодыми людьми, а также того что, поскольку все они были, так сказать, равны между собой, каждый из них в отдельности мог становиться инициатором определенных изменений в общем письме и языке и устанавливать их для своего потомства. Однако если предположить, что Ной продолжал жить с ними до раздела земли по повелению бога и только тогда ушел от своих потомков, родившихся до потопа, в Китай — страну, предназначенную ему, — в то время как Сим, Хам и Иафет со своим потомством начали строить вавилонскую башню вопреки повелению бога, то следует предполагать, что Ной и все его сыновья приспособили свое письмо и язык к новому миру примерно таким же образом.

Смешение языков в Вавилоне кажется мне чудесным по следующим причинам [21].

Во-первых, это представляется самым естественным толкованием текста.

Во-вторых, тем самым смешение языков соответствует дарованию языка Адаму при его сотворении, что следует предполагать, а также дарованию языков в день пятидесятницы.

В-третьих, как представляется, ученые мужи показали, что разнообразие древних языков ни в коей мере не свидетельствует в пользу предположения о естественном происхождении их от одной первоначальной формы.

В-четвертых, представляется, что первоначальный строй греческого и латинского языков (которые я считаю родственными языками, произошедшими от одного и того же материнского или первоначального строя)

был весьма единообразен, хотя в них и имелись значительные расхождения. И вот я думаю, что это единообразие и эти расхождения вряд ли могли быть изобретены и утверждены необразованными массами, почти полностью занятыми добыванием для себя средств к существованию; еще менее это возможно в отношении алфавитного письма, которое, по-видимому, относится к более позднему времени, чем расхождение языков. И действительно, мы не обнаруживаем, что варварские народы с течением времени совершенствовали свои языки так, чтобы хоть в какой-то мере приблизиться к совершенству греческого, или латинского, или их общего материнского языка. Данный аргумент еще более подкрепляется тем, что первоначальный строй греческого и латинского языков, т. е. правила этимологии и синтаксиса, как называют их грамматики, совершенно отличается от строя древнееврейского и арабского языков (первоначальный строй которых одинаков, хотя первые колонисты, прибывшие морем в Грецию и Италию, были родом из Палестины и Египта, т. е. из мест, расположенных по соседству со странами, где говорили на древнееврейском и арабском языках).

В-пятых, естественное расхождение языков, поскольку история его ясна и определенна, ни в коей мере не соответствует предполагаемому естественному происхождению всех языков от одного материнского языка, в особенности это не могло иметь место за такое короткое время, каким был промежуток между потопом и возникновением многочисленных различных древних языков. Пусть читатель подумает только об огромном отличии библейского древнееврейского языка от самого древнего греческого, известного в наши дни, и о незначительном отличии этого последнего от современного греческого языка или об отличии библейского древнееврейского языка от языка современных раввинов.

Если, таким образом, смешение языков было чудесным, то мы можем на основе соответствий и несоответствий материнских языков между собой высказать догадку, что оно было следующего рода.

Во-первых, первоначальные односложные слова языка, существовавшего до потопа, были включены в состав каждого нового языка.

Во-вторых, так как эти слова включали только немногие из членораздельных звуков, на которые способен человеческий голос, нескольким семьям было внушено создание новых артикуляций: некоторым — один комплекс, некоторым — другой, сообщенный им.

В-третьих, каждая семья получила новый запас слов, состоящий частично из старых, частично из новых артикуляций; и этот новый запас слов значительно превосходил старый по количеству и разнообразию слов.

В-четвертых, новая, отличная [от старой] этимология и синтаксис были также сообщены каждой семье.

В-пятых, было дано столько новых языков, сколько было глав семейств, упомянутых в Книге бытия; смешение языков, при помощи которого был осуществлен раздел земли, не произошло раньше, чем сыновья Иоктана стали достаточно стары, чтобы быть главами семей, хотя оно было определено и провозглашено богом раньше этого. Но тем семьям, которые происходили от одного корня или которым были предназначены смежные страны, могли быть внушены языки, обладавшие соответственным сходством.

Что бы ни сталось с этими частными догадками, я считаю в высшей степени вероятным, что новые языки значительно превосходили старый общий язык по количеству и разнообразию слов и что смешение языков было в этом отношении благотворным даром и благословением для человечества, какими были и все другие наказания божьи.

Мы можем также видеть причины, заставляющие нас полагать, что разнообразие языков соответствует другим обстоятельствам жизни человечества. Так, оно должно предотвратить распространение порока; ведь в противном случае, если бы люди жили совместно одной огромной массой и свободно общались друг с другом при помощи одного языка, порок распространился бы в высшей степени быстро.

Разнообразие языков помогает также как изобретательности, так и исправлению ложных суждений, ибо мы мыслим словами, как следует из вышеизложенной теории, и изобретаем главным образом при помощи аналогий слов; в то же время рабская привязанность к аналогиям какого-либо одного языка или замена явлений словами привели бы нас ко многим ошибкам. Разнообразие языков увеличивает сферу изобретения и, противопоставляя одну аналогию другой, предохраняет нас от предрассудков, проистекающих из простых словесных соответствий. Позвольте мне добавить здесь, что абстрактные термины логиков, метафизиков и схоластов, которые можно считать самостоятельным языком, одухотворили рассудок людей и научили их использовать слова для рассуждений таким же образом, как алгебраисты используют символы.

Разные языки равным образом совершенствуют друг друга и помогают друг другу в известной мере развиваться в направлении познания вещей.

Рассмотрим теперь вероятные последствия предположения о том, что различные языки, и притом такие, которые гораздо богаче старого, были чудесным образом даны мгновенно.

При этом окажется, во-первых, что письмо, которое очень несовершенно подходило к старому языку, еще менее подходило для новых языков.

Во-вторых, новый язык мог быть богаче и лучше приспособлен для выражения предметов и идей, чем письмо. И в этом, я полагаю, вряд ли можно сомневаться, если мы предполагаем, что новые языки были даны чудесным образом.

В-третьих, можно предположить, что соответствие между многими знаками письма и словами старого языка, вероятно, натолкнуло каких-нибудь людей на мысль обозначить слова нового языка знаками. Но весьма сомнительно, чтобы это обязательно привело к алфавитному письму. Я думаю, что нет. Во всяком случае первые попытки такого рода не были алфавитным письмом.

В-четвертых, представители различных семей, которые не могли понимать языка друг друга, могли все

же общаться благодаря письму. Однако исходя из положения вещей в древние времена можно догадаться, что это редко имело место в действительности.

В-пятых, это, а также удобство общения с представителями одной и той же семьи на расстоянии, желание сохранить память о замечательных событиях и трудах могли заставить людей тех времен по-прежнему употреблять письмо и совершенствовать его, считая его способом передачи идей, отличным от языка. И письмо, отделенное таким образом от языка, могло положить начало иероглифическому письму во всех его разнообразных формах.

В-шестых, патриархи в роду Сима после потопа могли последовательно передать историю сотворения мира, грехопадения, потопа, повеления бога Аврааму и т. д. либо при помощи усовершенствованного первоначального иероглифического письма, либо при помощи смешанного письма, которое в соответствии с третьим из упомянутых следствий обозначало некоторым несовершенным, грубым образом слова нового языка. И некоторые из трудностей Книги бытия могут проистекать из того, что она состоит из записей одного из этих видов, сделанных патриархами, переведенных Моисеем на древнееврейский язык своего времени и затем записанных при помощи алфавита.

Я не считаю необходимым прибегать к какой-либо гипотезе вроде этой, чтобы восстанавливать истинность и авторитет Книги бытия. Продолжительность жизни даже после потопа представляется вплоть до времени Моисея достаточной для сохранения столь важных преданий неискаженными в религиозном потомстве по линии Сима естественными средствами. К тому же бог мог вмешаться чудесным образом, как это бывало во многих других случаях во времена патриархов.

Если будет выдвинуто возражение, что у нас нет ни малейшего указания на письменность какого-либо рода в Книге бытия, я отвечу, что в этом состоит трудность. Однако нельзя делать какие-либо определенные выводы из указанного упущения. Вряд ли происхождение письма было одним из первых дел, которые были записаны. А если оно использовалось толь-

ко для передачи важных фактов последующим поколениям, у нас нет основания ожидать случайного его упоминания. Вероятно, выражать свои мысли письменно было так утомительно и трудно, а устные послания и договоры были так легки и естественны в те отличавшиеся простотой времена, когда правдивость посланника и договаривающихся сторон не подвергалась сомнению, что письмо никогда не употреблялось после смешения языков, когда язык стал велик по объему, за исключением случаев особой важности.

Намек на иероглифическое письмо содержится во второй заповеди, и, должно быть, оно было в употреблении некоторое время еще ранее, поскольку система идолопоклонства была основана на нем. И это может склонить к мысли о том, что оно главным образом употреблялось в связи со священными обрядами и поэтому возможно, что оно было сообщено Адаму богом. Однако, если мы предположим, что ничего подобного не произошло раньше потопа, это не сделает полностью недействительными вышеизложенные догадки. Основной смысл их может сохраниться с должными изменениями и скидками. Но было бы слишком утомительным определять все расхождения в вещах столь неопределенного характера.

Я перехожу теперь к искусству алфавитного письма [22]. Я представляю себе, что оно было чудесным образом сообщено богом Моисею на горе Синай [23] по следующим причинам, которые я, однако, не считаю решающими.

Во-первых, утверждают, что бог начертал заповеди своим собственным перстом на каменных таблицах. И я думаю, было бы необоснованным предположение, что это было сделано в соответствии с каким-либо простым, несовершенным человеческим изобретением или, можно сказать, в подражание ему.

Во-вторых, израильтяне — единственный народ во всем мире, который сохранил какую-то постоянно ведущуюся запись относительно своего собственного происхождения. Это легко объяснить на основе предположения о том, что алфавитное письмо было дано им сначала в совершенной форме, а после, предполо-

жим во времена Елисея, было заимствовано другими народами и приспособлено в несовершенной форме к их языкам. Но если мы предположим, что какой-либо другой народ, например египтяне или арабы, изобрел письмо до времен Моисея, то будет несколько затруднительно выдвинуть причину того, почему другие люди не могли заимствовать это изобретение так же, как Моисей, и подобно ему не сделали записи о собственном народе и его предках; еще более трудно объяснить причину того, почему народ, который изобрел алфавитное письмо, сам не сделал этого.

Что касается, в частности, египтян, то тот факт, что они продолжают употреблять иероглифическое письмо и достигли в нем совершенства, показывает, что они не могли изобрести алфавитного письма; ибо последнее, если мы предположим, что его изобрели еще до времен Моисея, вытеснило бы иероглифическое письмо так же, как употребление десятеричного счисления вытеснило все остальные несовершенные способы обозначения чисел. Представляется также маловероятным, чтобы иероглифическое письмо привело к алфавитному; скорее дело обстояло наоборот, потому что иероглифические письмена суть непосредственные представители предметов и идей и промежуточные представители не букв и не простых членораздельных звуков, а слов и даже групп слов. Представляется также вероятным, что египтяне даже отстали в восприятии алфавитного письма от израильтян, в то время как филистимляне, или финикийцы, восприняли его, поскольку египтяне в то время достигли больших успехов в развитии собственного иероглифического письма и были убеждены в его превосходстве. И таким образом, мы можем разрешить очень трудную проблему: почему египтяне, которые, по-видимому, рано создали свое царство (однако, исходя из того, каким образом Моисей упоминает царство Нимрода, я считаю первым его), а также довели его до значительного совершенства еще ранее времен Иосифа и до самого большого совершенства потом главным образом при его помощи, все же не оставили никакой истории своих дел, даже [истории] великой империи Сесака или Сезостриса[24] и

его преемников. Ибо у них не было общественных бедствий настолько сильных, чтобы уничтожить все их записи, до времен Камбиза[25]; а так как опустошение при Камбизе было меньше по размерам, короче по длительности, имело место в царстве большего размера и два поколения спустя после опустошения иудейского государства при Навуходоносоре[26], которое, однако же, не уничтожило хроники иудеев, то оно не могло бы целиком уничтожить египетские хроники, если бы египтяне раньше и лучше, чем иудеи, использовали алфавитное письмо. Даже греки, которые получили алфавитное письмо только 600 лет спустя после времен Моисея, оставили более полную историю своих дел, чем египтяне. В этом месте, однако, следует заметить, что если мы предположим, что история иудеев была записана по божественному повелению, что в высшей степени вероятно, то это ослабит силу данного аргумента, но не уничтожит ее совсем.

В-третьих, позднее принятие письма греками является аргументом в пользу того, что оно не существовало ни в одной другой соседней стране до времен Моисея, и согласуется с тем, что оно было чудесным образом сообщено Моисею для использования его в священных целях и сохранения истории мира и истинной религии среди иудеев — избранного богом народа. Я предполагаю здесь, что искусство письма не было известно грекам до времен Кадма[27] и что последний пришел в Грецию, в соответствии с мнением сэра Исаака Ньютона, примерно в середине царствования Давида[27a]. И действительно, мне представляется, что если не признать главные пункты хронологии Ньютона, то нельзя дать никакого разумного объяснения древним временам, изобретениям, которые тогда были сделаны, созданию и длительности существования царств, их взаимоотношениям и т. п.

Ибо, во-первых, если алфавитное письмо было известно на континенте Азии и Африки за 600 лет до Кадма, то как могло оно храниться в тайне от греков до его приезда к ним, а затем быть лишь весьма несовершенным образом приспособленным к греческому языку? Ведь греки получили от Кадма всего шестнад-

цать букв. Сам греческий язык, возможно, в некоторой степени исходил из Египта, и те, кто привез этот язык за два поколения до Кадма, привезли бы и точный способ соответствующего алфавитного письма, если бы они им обладали. Ибо невероятно, чтобы Инахус и египтяне-колонисты, которые прибыли с ним и после него, полностью заменили свой язык на язык бедных бродячих киммерийцев, которых они обнаружили в Греции, поскольку в действительности мы наблюдаем, что европейцы-колонисты учат иногда туземцев в тех местах, куда они едут, европейскому языку, но никогда не меняют его на местный.

Во-вторых, если алфавитное письмо было дано Моисею чудесным образом, то легко себе представить, что оно проникло в Грецию не ранее времен Кадма. Ибо иудеи были обособленным народом, их священники держали писания Моисея, т. е. единственные алфавитные писания в мире, в ковчеге; и должно было пройти немало времени, прежде чем они могли стать подготовленными и искусными в чтении и письме; в своих попытках переписывать они, вероятно, делали какие-то ошибки и не достигали чистоты и совершенства искусства, сообщенного богом; соседние народы боялись и ненавидели израильтян, их религию и их бога; они, вероятно, владели иероглифическим письмом или, возможно, каким-либо несовершенным способом обозначения слов в соответствии с тем, что было отмечено выше, что удовлетворяло всем потребностям, которые казались им необходимыми; и ввиду всего этого искусство алфавитного письма не могло быть воспринято ни одним из соседних народов до времен Елисея, когда ковчег вместе с писаниями Моисея был захвачен филистимлянами. Ибо поскольку писаний Моисея не было в ковчеге, когда он был помещен в храм Соломоном[28], то, может быть, филистимляне хранили их и научились из них искусству алфавитного письма, будучи теперь достаточно подготовлены к нему благодаря тем сведениям о нем, которые просочились к ним раньше, во время их прошлых встреч с израильтянами. Поэтому финикийцы, или филистимляне, предстали перед греками как изобретатели букв; и можно вполне обос-

нованно предположить, что Кадм смог несовершенным образом приспособить финикийский способ письма к греческому языку спустя примерно два поколения после захвата ковчега. Таким же образом, когда Самуил свел воедино все писания Моисея, переписанные священниками или другими лицами, в том порядке, в каком они теперь стоят в Пятикнижии, то были какие-то отклонения от первоначального способа письма, сообщенного Моисею богом; и они вместе с теми, которые произошли в последующие времена, в особенности после возвращения из вавилонского плена (когда, как полагают некоторые, даже первоначальные буквы были изменены), возможно, сделали древний способ писания древнееврейского языка, употребляемый иудеями в своих библиях для синагог и лишенный точек, столь несовершенным, что уже не представлялось, что он божественного происхождения. По тем же самым причинам искажения древнееврейского языка, или языка, данного Геберу или Пелегу при смешении языков до времен Моисея, могут склонить нас к мысли о том, что древнееврейский язык Пятикнижия недостаточно правилен для того, чтобы считать, что он сообщен богом. Многое также следует отнести за счет нашего невежества в обоих этих случаях. Однако замечательная простота и единообразие все еще остались как в библейском древнееврейском языке, так и в манере писать без точек; они столь велики, что представляются мне выше изобретения грубых древних времен.

В-четвертых, порядок греческого и латинского алфавитов, взятый из древнееврейского языка в том виде, как мы имеем его в псалмах, написанных алфавитным письмом, является свидетельством глубокой древности древнееврейского алфавита. Здесь следует заметить, что как греческий, так и латинский алфавиты совпадают с древнееврейским алфавитом так же, как и друг с другом, и даже больше, и что не сохранилось ни одного другого древнего алфавита, который бы соперничал с древнееврейским.

В-пятых, мне представляется, как отмечено выше, что разложение сложных членораздельных звуков древних языков на простые элементы или буквы, а

затем воссоздание заново этих сложных звуков при записи их алфавитом — слишком сложная проблема для древних времен, особенно потому, что люди тех времен не могли ни видеть пользу этого, ни понять его осуществимость. Это представлялось бы им задачей бесконечного объема; они никогда бы не догадались, что окажется достаточно столь малого числа элементов, даже если предположить, что у них могла возникнуть идея этого. Это подтверждается тем, что ни один варварский народ никогда не изобрел для себя алфавитного письма. Варварские народы остаются в неведении относительно письменности, пока их не научат этому. Однако позволено будет заметить, с другой стороны, что, так как древние языки были простыми и ограниченными, трудность анализирования их сложных звуков в силу этого была бы меньшей.

В-шестых, поскольку способ изготовления и возведения скинии был сообщен богом Моисею, Везалию и Ахолиабу сверхъестественным образом, то мы можем тем более легко предположить, что искусство алфавитного письма было божественным даром. Но против этого есть возражение, состоящее в том, что Моисей не назвал это божественным даром, по крайней мере отчетливо.

В-седьмых, представляется, что время Моисея было подходящим для этого дара, ибо человеческая жизнь, возможно, была тогда только что сокращена до ее нынешней продолжительности. До времени Моисея благодаря [значительной] продолжительности жизни священные предания оставались неизменными с помощью вышеупомянутых средств или без них, по крайней мере в линии Авраама, но затем предания начали смешиваться с небылицами и вести к идолопоклонству.

В-восьмых, алфавитное письмо, введенное у иудеев, живших в пустыне, вытеснило иероглифическое и, следовательно, уничтожило этот источник идолопоклонства. Оно равным образом поставило иудеев выше их врагов — египтян — в искусстве письма; а ведь египтяне, вероятно, очень гордились своим совершенством в иероглифическом письме, так же как, возможно, своей рекой, мудростью своей политики, срав-

нительной обширностью своего царства, своим искусством магии, религиозными обрядами и т. д. Ибо это увеличивало славу бога иудеев и способствовало установлению истинной религии среди них.

Здесь может быть выдвинуто возражение, что алфавитное письмо употреблялось уже до того, как были даны заповеди на горе Синайской, потому что еще ранее Моисею было повелено написать в виде книги рассказ о битве с Амалеком, а также записать имена детей израилевых на нагрудной пластинке первосвященника, где они были как бы выгравированы. Я отвечу, что оба указанных случая могут относиться к иероглифическому письму или к его несколько усовершенствованной разновидности, где были обозначены целые слова, не разложенные на составляющие их простые звуки. Первый мог также быть пророческим намеком Моисею, которого последний, однако, не понял в тот момент, намеком, что он вскоре будет в состоянии писать гораздо более совершенным способом, чем он или его враги — египтяне — могли писать тогда.

Представляется, что эдомиты тоже рано овладели каким-то способом письма, как это следует из рассказа об их правителях, который имеется в Книге бытия. Но это могло быть только иероглифическое или вербальное письмо, объясненное Самуилу каким-то эдомитом в то время, когда он собирал воедино писания Моисея; к тому же эдомиты могли научиться письму от иудеев скорее, чем любой другой народ, поскольку они были ближе связаны с ними узами крови и жили по соседству с ними.

Простота и однородность арабского языка тоже склоняют к мысли о том, что обитатели Аравии рано овладели алфавитным письмом, поскольку оно имеет большую склонность сохранять закрепленный в языке образец. Но измаэлиты, или медианиты, которые были близкими родственниками иудеев, или кениты, которые жили среди них, могли научиться ему от них, может быть даже во время их обитания в пустыне. Мы можем также заметить, что арабский язык был не только закреплен, но, возможно, и сделан более правильным вскоре после времени Магомета [29] при помощи Корана

и грамматик данного языка, которые были созданы некоторое время спустя, и что до времени Магомета арабы мало общались со своими соседями и поэтому могли сохранить свой язык более чистым и простым.

Изменения, которые произошли с языками и соответствующими им способами написания со времени изобретения букв и которые весьма пространно описываются в работах грамматиков и критиков, доставляют бесчисленные подтверждения учению об ассоциации идей и могут быть, с другой стороны, во многих отношениях пояснены последним. Но полный отчет об этом должен быть дан тем, кто хорошо разбирается в древних и современных языках.

Положение LXXXIV. Объяснение общего характера философского языка и изложение некоторых способов, при помощи которых он мог бы быть создан на основе вышеизложенных принципов.

Если бы, предположим, люди обладали таким языком, который давал бы им возможность по своему усмотрению обозначать все свои понятия адекватно, т. е. без какой-либо недостаточности, избыточности и двусмысленности; если бы, более того, этот язык зависел от немногих принципов, принятых не произвольно, а потому, что они являются кратчайшими и наилучшими из всех возможных, и развивался на основе данных принципов неограниченно, чтобы соответствовать каждому продвижению в познании явлений, — то этот язык мог бы быть назван философским и настолько превзошел бы любой из существующих, насколько райская жизнь превосходит ту смесь счастья и несчастья, которая является нашим уделом со времени грехопадения. Не исключено, что язык, данный богом Адаму и Еве до грехопадения, был именно таким; и, хотя он мог быть ограниченным, он в совершенстве удовлетворял все их потребности.

Имеется несколько способов, при помощи которых, как представляется, люди будущих веков могут достичь этой великой цели.

Так, во-первых, они могут изучить все возможные простые артикуляции, на которые способны их органы

[речи], со всеми их сочетаниями, или сложными членораздельными звуками, возникающими из них, а также отношения, которые они имеют друг к другу, и приписать каждому соответственно простые и сложные идеи и такие варианты последних, которые естественным образом потребуют глубокого проникновения в природу вещей, предметов, идей, способностей человеческого духа и т. п., с тем чтобы каждое выражение было сделано самым коротким и лучшим из всех возможных. И хотя это в нашем нынешнем невежественном состоянии может показаться только невыполнимой задачей, однако то же самое невежество должно научить нас, что мы совершенно не можем иметь никаких понятий об огромном росте знаний, который может произойти в грядущие века и который, как обещано, может наступить в более поздние счастливые времена, предсказанные в пророчествах. Во всяком случае огромные и в прежние времена немыслимые успехи наук за последние два столетия могут в значительной мере помочь преодолеть наши предубеждения.

Во-вторых, если бы все простые членораздельные звуки со всеми корневыми словами, которые имеются в современных языках, были приписаны предметам и идеям в соответствии с современным смыслом слов и их пригодностью представлять предметы и идеи, чтобы сделать все согласованным с самим собой; если бы, далее, из современных языков были отобраны самые лучшие правила этимологии и синтаксиса и применены к корневым словам, о которых здесь говорится, с тем чтобы сделать их способными выражать все изменения в предметах и идеях, насколько это возможно, т. е. с тем чтобы эти слова могли совершенствоваться пропорционально росту знаний, — это тоже могло бы быть названо философским языком, и, хотя он был бы более несовершенен и ограничен, чем предыдущий, все же представляется более возможным его создать и использовать на практике.

В-третьих, если бы такие простые артикуляции, которых сейчас не хватает в древнееврейском алфавите, были добавлены к нему и корневые слова [этого языка], состоящие из всех сочетаний по два и по три, допол-

пены при помощи приписывания им соответствующих простых значений, возможно почерпнутых из других языков, особенно из арабского, халдейского, сирийского и самаритянского, как в словаре Кастеллюса и других книгах подобного рода; если бы, далее, к тем правилам этимологии и синтаксиса, которые существуют сейчас в библейском древнееврейском языке, были добавлены такие новые правила, которых требует это увеличение корней и применение языка к целым совокупностям предметов и идей, — то у нас был бы гораздо более простой, точный и богатый язык, чем любой из существующих сейчас. Его бы также легко понимали евреи во всех частях света, ибо большинство их обладает некоторым знанием библейского древнееврейского языка, а многие понимают язык раввинов, который, кажется, образован на основе плана, не очень сильно отличающегося от предложенного здесь, хотя он и лишен какой-либо ясно выраженной цели, и на который, следовательно, необходимо обратить должное внимание тому, кто попытается осуществить данный план. Многие восточные народы, в том числе все магометане, также будут искусными в овладении этим языком из-за родства и сходства, которые он будет иметь с языками, уже известными им; и тем, кому он совершенно неизвестен, его будет легче изучать, чем любой другой, из-за большей простоты и правильности. Опираясь на него самого, можно было бы сделать для него словарь; основой последнего был бы библейский древнееврейский язык в тех случаях, где его смысл определен и известен.

Между тем если писатель стремится выражаться просто, искренне и точно, будучи прежде всего подготовленным благодаря знанию своего предмета, а читатель отдает ему должное как своему учителю в данный период времени, проявляя достаточное трудолюбие и беспристрастие, то дурные последствия смешения языков в данном случае почти полностью исчезают. Но было бы прекрасно предотвратить всякую возможность ошибки со стороны всей массы людей и дать им возможность изучать важные истины с большей лег-

костью и определенностью и за более короткое время, чем сейчас.

Здесь не будет неуместным добавить, что способ стенографии г-на Байрома (Byrom) являет собой точный и изящный пример возможности продвижения в этой области на основе простых и философских принципов; его скоропись является реальным и адекватным представлением звуков английского языка, насколько это нужно для определения смысла, и притом самым коротким способом. Если бы у нас был философский язык, он должен бы быть обозначен этими письменами, mutatis mutandis [30].

Положение LXXXV Пояснение и подтверждение общего учения об ассоциации идей при помощи конкретных ассоциаций, которые связаны с языком.

Это уже было в значительной степени сделано в выводах из XII положения. Я добавлю здесь некоторые замечания подобного же рода, которые, если бы они были сделаны ранее, слишком отвлекли бы читателя, но которые могут соответственно следовать за рассуждением о языке, данном в этом разделе.

Предположим, что *a*, *b*, *c*, *d* и т. д. являются буквами алфавита, достаточно пространного для выполнения своей задачи, буквами, которые представляют соответственно простые чувственные удовольствия и страдания, воздействующие на ребенка при его появлении на свет. Тогда различные сочетания указанных букв представят различные сочетания удовольствий и страданий, образованные событиями и случаями человеческой жизни; и если мы предположим, что они будут также словами языка, то этот язык будет символическим изображением или наброском того, как мы проходим по жизни; особенности его будут представлены аналогичными особенностями в символическом изображении.

Таким образом, повторяющиеся впечатления простых чувственных удовольствий и страданий, произведенные на ребенка и оставившие свои миниатюры, или идеи, [как бы] обозначаются [буквами] при изучении алфавита, а различные ассоциации этих идей, а также

самих удовольствий и неудовольствий — соединением букв и слогов при составлении слов; когда же ассоциация настолько скрепляет составные части какой-либо совокупности идей, удовольствий и страданий, что они выступают как единая и неделимая идея, удовольствие или страдание, то следует полагать на основе аналогичной ассоциации, что ребенок научился читать без произнесения слов по буквам.

По мере того как слова ребенка становятся все более многочисленными благодаря составлению и разложению, пока наконец целые группы слов не объединятся во фразы и предложения, все части которых появляются одновременно в памяти, его удовольствия и страдания становятся все более сложными благодаря сочетанию сочетаний; и во многих случаях многочисленные сочетания соединяются и образуют одно по видимости простое удовольствие.

Связи слов, происходящих от одного и того же корня, имеющих те же предлоги и окончания и т. д., представляют соответствующие связи в составных идеях, удовольствиях и страданиях.

Когда сложные удовольствия и страдания, образованные из миниатюр чувственных удовольствий и страданий, становятся средством получения других, более сильных удовольствий, а именно ослабевая от частых повторений и тем самым становясь просто идеями или каким-либо иным способом, то мы должны предположить, что наше нынешнее знание языка используется в качестве средства получения еще больших знаний.

Подобно тому как звук и вид слов, запечатленных в нас в обычных случаях, совершенно не подсказывает нам происхождение этих слов из простых букв, ибо это тот аспект, в котором рассматривают слова только грамматисты и лингвисты, так и сложные удовольствия и страдания могут иметь место в духе человека и ощущаться ежедневно и все же не рассматриваться им как простые сочетания, если он не будет особенно внимателен и любознателен в данном отношении.

Это сравнение может помочь читателю понять, как образуются сочетания миниатюр. Оно является также серьезным свидетельством в пользу общего учения об

ассоциации идей, поскольку язык не только символ этих ассоциированных сочетаний, но и часть символизируемого. Если бы человеческая жизнь была совершенна, наше счастье в ней было бы соответствующим образом представлено тем точным знанием вещей, которое дал бы нам истинно философский язык. И если предположить, что существует группа людей, достигающих чистого, ничем не омраченного счастья и способных как выражать свои собственные чувства, так и понимать чувства других при помощи совершенного и адекватного языка, то такие люди могли бы быть как бы новыми внешними чувствами и способностями восприятия друг для друга и могли бы безгранично давать и получать счастье друг от друга. Но поскольку в действительности человеческая жизнь является смесью счастья и несчастья, то и все наши языки должны из-за различия в наших ассоциациях передавать ложь так же, как и истину, что отмечено выше. И все же представляется, что поскольку наши несовершенные языки постоянно сами себя совершенствуют, очищают и исправляют, так что мы можем надеяться получить наконец такой язык, который явится адекватным представлением идей и чистым каналом передачи одной лишь истины, — то аналогия подсказывает, что смесь удовольствий и страданий, которую мы сейчас переживаем, будет постепенно сменяться собранием чистых удовольствий и что ассоциация может быть средством достижения этого, как отмечено в девятом выводе XIV положения.

Примечание

Музыкальные звуки, как и звуки членораздельные, дают различные примеры силы ассоциации. Здесь следует также заметить, что созвучий, образуемых двенадцатью полутонами в октаве, больше, чем диссонансов, и что резкость этих последних переходит постепенно в пределы удовольствия частично из-за частых повторений, частично из-за ассоциаций с созвучиями.

Учение об ассоциации идей может быть также пояснено учением о цвете. Так, пусть семь основных

цветов с их оттенками представляют первоначальные чувственные удовольствия; тогда различные ассоциированные удовольствия человеческой жизни (предположим, что мы наслаждаемся состоянием чистого счастья) будут представлены составными яркими цветами, которые естественные тела, обладающие правильной формой и большой силой отражения, показывают глазу. Белый цвет, который составлен из всех обильно отраженных цветов и который, однако, насколько может различить глаз, не имеет сходства ни с одним из них, представит состояние большого душевного счастья, которое вытекает в конечном итоге из всех чувственных удовольствий и в котором, несмотря на это, сам человек не различает никаких следов указанных удовольствий. В соответствии с этим свет, яркость и белизна часто употребляются для выражения совершенства, чистоты и счастья, так же как мрак, чернота и темнота — для выражения несовершенства и несчастья. Кроме белого есть другие составные цвета, которые мало или вообще не напоминают какие-либо основные цвета, а также много таких, в которых очевидно преобладает какой-либо основной цвет. Они представляют разные рода и степени низших составных удовольствий; некоторые из них в соответствии с обычной оценкой совершенно чужды внешним чувствам, в то время как другие явно окрашены приятными ощущениями и их миниатюрами.

Если предположить, что умеренные колебания, которые свет возбуждает в телах, когда он ими отражен или передан на другие тела, соответствуют приятным вибрациям в нервной системе, а более сильные колебания, которые он возбуждает в телах, его поглощающих, — бурным вибрациям, заключающим в себе страдания, то цвета естественных тел, одни из которых склоняются к свету, другие — к темноте, и притом со всеми возможными вариантами и смешениями основных цветов, могут рассматриваться как язык, при помощи которого они выражают смесь тех удовольствий и страданий в человеческой жизни, которым должны соответствовать их колебания. И здесь мы можем снова заметить, что, хотя есть некоторые естественные тела,

поглощающие и подавляющие внутри себя почти весь свет, который они получают, и соответственно темные, черные и неприятные зрителю, все же бо́льшая часть естественных тел либо свободно отражает яркие цвета, либо некоторые отражает, а другие передает, либо передает все цвета. И этот символ является отчасти также и символизируемым, поскольку приятные и неприятные цвета составляют часть первоначальных удовольствий и страданий человеческой жизни.

Составные вкусы могут равным образом пояснять ассоциацию, как отмечено выше в XII положении, ибо там, где число ингредиентов очень велико, как в венецианской патоке, ни один не может ощущаться отдельно; поэтому кажется, что составной вкус не имеет никакого отношения к составляющим его частям. Далее следует заметить, что ингредиенты, которые по отдельности неприятны, часто входят в состав сложных веществ, вкус которых в высшей степени приятен. В этих случаях либо противоположные вкусы должны слиться в один, который доставит удовольствие благодаря преобладанию в целом приятных вкусов, как только ассоциация окажется достаточно закрепленной, либо неприятные вкусы должны благодаря частому повторению войти в конечном итоге в пределы удовольствия, что, кажется, и происходит на самом деле.

Сходство трех примеров, приводимых в данном примечании, вытекает из аналогии наших внешних чувств по отношению друг к другу и нашему устройству вообще, и, наоборот, они подтверждают эту аналогию...

Положение LXXXIX. Объяснение происхождения и природы аффектов вообще.

Здесь мы можем заметить следующее.

Во-первых, наши аффекты, или страсти, могут быть не чем иным, как совокупностями простых идей, объединенных ассоциацией, ибо они возбуждаются предметами, а также событиями жизни. Но предметы и события, за исключением запечатленных ощущений, могут воздействовать на нас только при помощи той силы, которую они приобретают благодаря ассоциации,

так же как это было отмечено выше в отношении слов и предложений.

Во-вторых, поскольку, следовательно, аффекты — это состояния значительного удовольствия и страдания, они должны быть совокупностями идей, или следов чувственных удовольствий и страданий, причем указанные идеи восполняют своим количеством и взаимным влиянием друг на друга слабость и переходный характер каждой идеи, взятой в отдельности. Это можно назвать доказательством a priori. Доказательство a posteriori будет дано, когда я перейду к анализу шести видов интеллектуальных аффектов, а именно: воображения, честолюбия, эгоизма, симпатии, теопатии и морального чувства.

В-третьих, так как ощущение является общим основанием всех аффектов, то каждый из них в свою очередь, будучи возбужден с достаточной силой, содействует порождению и воспроизведению всех остальных. Мы можем представить себе, что это делается следующим образом. Пусть ощущение порождает воображение; тогда ощущение и воображение вместе породят честолюбие; ощущение, воображение и честолюбие — эгоизм; ощущение, воображение, честолюбие и эгоизм — симпатию; ощущение, воображение, честолюбие, эгоизм и симпатия — теопатию; ощущение, воображение, честолюбие, эгоизм, симпатия и теопатия — моральное чувство; и в обратном порядке: воображение снова воспроизводит ощущение; честолюбие — ощущение и воображение; эгоизм — ощущение, воображение и честолюбие; симпатия — ощущение, воображение, честолюбие и эгоизм; теопатия — ощущение, воображение, честолюбие, эгоизм и симпатию; моральное чувство — ощущение, воображение, честолюбие, эгоизм, симпатию и теопатию; пока, наконец, благодаря многочисленным взаимным влияниям всех их друг на друга аффекты достигают той степени сложности, которая наблюдается в реальной действительности и которая делает их столь трудными для анализа.

В-четвертых, так как все аффекты возникают таким образом из удовольствия и страдания, их первая и самая общая классификация может состоять в разделении

их на два вида — любовь и ненависть, т. е. мы можем назвать все те доставляющие удовольствия аффекты, которые вызывают в нас предметы и события, любовью; а все аффекты, доставляющие страдания, — ненавистью. Так, как говорится, мы любим не только разумные существа с хорошими моральными наклонностями, но и чувственные удовольствия, богатства и почести и ненавидим нищету, бесчестье и страдания, физические и духовные.

В-пятых, когда наши любовь и ненависть возбуждены до известной степени, они побуждают нас к разнообразным действиям и могут быть названы сильным желанием и отвращением; под последним я понимаю активную ненависть. Действия, которые вытекают из сильного желания и отвращения, полностью являются результатом ассоциированных сил и обстоятельств в соответствии с XX, XXI и XXII положениями вместе с вытекающими из них выводами. Ребенок учится хватать и подходить к той игрушке, которая доставляет ему удовольствие, и отдергивать руку от огня, который его жжет, сначала благодаря механизму своей природы и без какой-либо обдуманной цели получить удовольствие, избежать страдания или какого-либо ясного размышления. Постепенно он учится — частично благодаря повторению механических предрасположений, внушенных богом, можно сказать через посредство природы, которую он нам дал, частично благодаря наставлениям других и подражанию им — искать все, что он любит и желает, избегать всего, что он ненавидит, и размышлять о том, как этого добиться, так же как он размышляет в связи с другими вопросами. И поскольку люди большей частью ищут или избегают чего-то, то следует полагать, что сильное желание счастья и отвращение к несчастью неотделимы от всех разумных натур и жизненно важны для них. Однако представляется, что это неточный и неправильный способ выражения. Самые общие наши желания и отвращения искусственны, т. е. порождены ассоциацией, и поэтому допускают перерывы, подъемы и спады. И тот, кто будет достаточно внимателен к проявлениям своего духа, к действиям, возникающим

в результате их, или к действиям других и аффектам, которые, предположительно, вызвали их, — обнаружит такие различия и особенности у разных лиц и у одного и того же лица в разное время, которые никак не согласуются с понятием важного, первоначального, постоянного желания счастья и стремлением достичь его, а скорее согласуются с искусственными ассоциированными желаниями и попытками, о которых здесь говорилось. И мне представляется, что если уделять должное внимание этому, то можно разрешить много трудностей и сложностей в трактатах об аффектах. Авторы, пишущие на эту тему, преждевременно начали использовать метод синтеза, не предпослав ему метод анализа. Ибо совершенно справедливо, что после того, как возбуждены общие желания и стремления, они в свою очередь порождают разнообразные конкретные желания и стремления. Но первоначальный источник лежит в конкретных желаниях, а общие желания никогда не изменяют и не воспроизводят заново конкретные до такой степени, чтобы не остались многочисленные следы и остатки их первоначальной механической природы и пропорций.

В-шестых, представляется, что воля есть не что иное, как желание или отвращение, достаточно сильное, чтобы вызвать действие, которое не является первично или вторично автоматическим. Мне по крайней мере представляется, что замена слова *воля* этими словами может быть оправдана обычным словоупотреблением. Следовательно, воля — это то желание или отвращение, которое сильнее всего в данный момент. Ибо если какое-либо другое желание было бы сильнее, то произошло бы движение мышц, связанное с ним по ассоциации, а не то, которое происходит в соответствии с волей и является произвольным, что противоречит предположению. Поскольку, следовательно, вся любовь и ненависть, все желание и отвращение искусственны и производятся по ассоциации, т. е. механически, то из этого следует, что воля тоже есть нечто механическое.

В-седьмых, поскольку те вещи, которых мы добиваемся, обычно доставляют удовольствие, когда мы их

получим, а те, которых мы избегаем, причиняют нам страдание, если нас настигают, то из этого следует, что вознаграждение воли обычно сопровождается или ассоциируется с удовольствием, а ее разочарование — со страданием. Поэтому простое ассоциированное удовольствие переносится на вознаграждение воли, простое ассоциированное страдание — на ее разочарование. А если бы воля всегда вознаграждалась, то это простое ассоциированное удовольствие в соответствии с нынешним устройством наших натур поглотило бы, так сказать, все наши другие удовольствия и тем самым, осушив источник, из которого оно возникло, в конечном итоге сама бы себя иссушила, а первые разочарования после длинной цепи вознаграждений были бы невыносимы. Обе эти вещи достаточно часто наблюдаемы, хотя и в не столь развитой форме, у детей, которых много балуют, и у взрослых после ряда успешных дел. Вознаграждение воли без последующего ожидаемого удовольствия и разочарование ее без последующего ожидаемого страдания особенно полезны нам в данных случаях. И именно при помощи этого средства наряду с другими воля человека приводится в соответствие с божественной волей, которая является единственным радикальным средством от всех наших бед и разочарований и единственным залогом и средством достичь прочного счастья.

В-восьмых, мы часто желаем и ищем вещи, которые приносят скорее страдание, чем удовольствие. Здесь следует предположить, что вначале они приносили удовольствие и что теперь они приносят страдание из-за изменения в нашей натуре и обстоятельствах. Так как сохранение стремления желать и искать эти предметы, несмотря на страдание, возникающее от них, является последствием силы ассоциации, то эта же самая сила в конечном итоге обратит вспять свои собственные шаги и освободит нас от таких вредных желаний и стремлений. Повторение страдания в конечном итоге сделает этот предмет нежелательным и ненавистным. А переживание этого болезненного процесса в нескольких конкретных ситуациях породит в конечном итоге, как и в других случаях подобного

же рода, привычку прекращать поиски вещей, которые, как мы осознаем после нескольких попыток или на основе разумных аргументов, в целом являются для нас вредными.

В-девятых, возникновение и сохранение желания сначала должно быть приятным из-за близкой связи желания с любовью, а любви — с удовольствием и счастьем. Но в ходе длительного преследования вмешивается столько кажущихся и действительных страхов и разочарований в отношении подчиненных средств и столько сильных волнений духа, переходящих границы удовольствия, что они добавляют много несчастья к этому состоянию желания. По тем же самым причинам к состоянию отвращения добавляется надежда и успокоение.

В-десятых, как только что было замечено, надежда и страх сопутствуют желанию и отвращению. Они воздействуют на нас больше или меньше в зависимости от более или менее частого повторения приятных или неприятных идей, от большей или меньшей вероятности ожидаемого события, от большего или меньшего промежутка времени и т. п., причем сила ассоциации всюду проявляет себя в волнениях духа, возбуждаемых этими аффектами. Особенно интересно то, что наши надежды и страхи возникают и исчезают при некоторых физических предрасположениях в зависимости от того, благоприятствуют они или препятствуют им.

В-одиннадцатых, радость и горе возникают, когда желание и отвращение, надежда и страх достигают предела; они являются любовью и ненавистью, направленными на предмет, который присутствует либо чувственно, либо отвлеченно, и охватывают все силы духа, так же как чувственные предметы, когда они присутствуют и на них обращается внимание, захватывают внешние чувства. Совершенно очевидно, что объекты интеллектуальных удовольствий и страданий черпают свою силу, так действующую на дух, из ассоциации.

В-двенадцатых, после того как фактическая радость и горе прекращаются, а предмет удален, обычно

остается приятное или неприятное воспоминание или чувство обиды, которое повторяется при каждом повторении идеи предмета или ассоциированных идей. Это воспоминание поддерживает любовь или ненависть. Подобным же образом пять приятных аффектов: любовь, желание, надежда, радость и приятное воспоминание — все усиливают друг друга, так же как и пять неприятных: ненависть, отвращение, страх, горе и неприятное воспоминание. И мне представляется, что все десять, взятых вместе, охватывают все общие аффекты человеческой природы.

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

ПРИМЕЧАНИЯ*

АНТОНИ КОЛЛИНЗ

Антони Коллинз родился 21 июня 1676 г. в Хестоне (Мидлсекс), учился в Кембридже. Большое влияние на Коллинза оказала дружба с Локком, учеником которого он себя считал. Коллинз был также знаком с Толандом и вместе с последним смело выступал в защиту свободомыслия, пропагандировал идеи материализма.

Первое произведение Коллинза — «Опыт об использовании разума» («An essay concerning the use of reason») — появилось в 1707 г. В нем он отвергает богословскую теорию о различии между сверхразумным и противоразумным, утверждает, что откровение должно соответствовать естественным человеческим представлениям о боге. В том же году Коллинз пишет «Письмо к Додуэллу» («A letter to Mr. Dodwell»), в котором отстаивает материалистическое понимание души и отрицает ее бессмертие. В 1713 г. выходит в свет главное произведение Коллинза — «Рассуждение о свободомыслии», принесшее ему широкую известность не только в Англии, но и за ее пределами. В 1715 г. публикуется работа Коллинза «Философское исследование человеческой свободы», а в 1724 г. — «Рассуждение об основах и причинах христианской религии» («A discourse of the grounds and reasons of the christian religion). В 1729 г., отвечая на критику английского религиозного философа С. Кларка, Коллинз выступает с трактатом «Свобода и необходимость» («Liberty and necessity»).

Все сочинения Коллинза публиковались анонимно и вызывали ожесточенные нападки теологов и клерикалов. Эти сочинения, проникнутые глубоким уважением к разуму, непримиримостью к религиозному фанатизму и мракобесию, явились

---

* Примечания к данному тому составлены Б. В. Мееровским. Перевод латинских цитат в примечаниях выполнен Л. А. Фрейберг.

важным вкладом в развитие передовой философской мысли, подготовили умы к восприятию идей французских материалистов и атеистов. Умер Коллинз 13 декабря 1729 г.

ФИЛОСОФСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЫ

«A philosophical inquiry concerning human liberty» — произведение, посвященное полемике со сторонниками религиозно-идеалистического учения о свободе воли, обоснованию принципов детерминизма в поведении и психической деятельности человека. Хотя Коллинз не выходит здесь за рамки метафизического детерминизма и разделяет его пороки, центральная идея произведения — раскрытие причинной обусловленности человеческой психики — была, безусловно, прогрессивной и весьма плодотворной. Написанная в целом с материалистических позиций, работа Коллинза содержит вместе с тем уступки религиозному мировоззрению, отражающие ограниченность деистической формы материализма, которой он следовал.

На русском языке «Философское исследование человеческой свободы» публикуется впервые. Перевод этого произведения Коллинза выполнен В. В. Лазаревым со второго английского издания 1717 г. и сверен Б. В. Мееровским.

[1] *Кедворт Ральф* — см. примечание 97 к стр. 181 т. 1 настоящего издания; *Фонтенель Бернар* — см. примечание 15 к стр. 62 т. 1 настоящего издания. — *13.*

[2] *Демезо (Desmaiseaux)* Пьер (1666—1745) — французский писатель и историк, находился в переписке с П. Бейлем, автор книги «Жизнь Бейля». — *14.*

[3] *Плацет.* Разъяснения по поводу свободы, стр. 2. — *16.*

[4] *Жакло.* О существовании бога, стр. 381. — *17.*

[5] *Локк.* Опыт о человеческом разуме, кн. 2, гл. 21, § 8. — *17.*

[6] *«О судьбе»* — сочинение древнегреческого философа-перипатетика, комментатора Аристотеля *Александра Афродизийского* (конец II — начало III в.). — *17.*

[7] *Брамхол Джон* (1594—1663) — епископ англиканской церкви. — *18.*

[8] Речь идет о *Жане Леклерке* — см. примечание 67 к стр. 111 т. 1 настоящего издания; *арминиане* (ремонстранты) — голландские кальвинисты, последователи *Я. Арминия* (1560—1609), отказавшиеся от ортодоксально-кальвинистских положений о предопределении, искуплении и спасении. — *18.*

[9] Здесь и далее Коллинз ссылается на издававшуюся Леклерком в 1703—1713 гг. «Избранную библиотеку». — *18.*

[10] Речь идет об *Эразме Роттердамском* (1469—1536) — писателе-гуманисте, авторе знаменитой сатиры «Похвала глупости».

Здесь Коллинз ссылается на сочинение Эразма «О свободе воли», направленное против Лютера, протестантского и католического богословия. — *19.*

[11] «Я знаю только то, что я ничего не знаю» — выражение, приписываемое древнегреческому философу Сократу. — *20.*

[12] «Каким путем, называемым путем ученого неведения, можно быстро выйти из всех упомянутых лабиринтов». — *20.*

[13] Имеется в виду английский богослов, архиепископ англиканской церкви *Вильям Кинг* (1650—1729). Здесь и далее Коллинз цитирует сочинение Кинга «О происхождении зла» (1702). — *20.*

[14] *Епископий (Episcopius) Симон* (1583—1643) — голландский теолог, один из основоположников арминианства. — *21.*

[14а] Речь идет об *Александре Афродизийском*. — *22.*

[15] Коллинз цитирует основное произведение П. Бейля «Исторический и критический словарь» («Dictionnaire historique et critique», 1695—1697). — *23.*

[16] Письмо к аббату Дюбо, 13 декабря 1696 г. — *24.*

[17] Коллинз цитирует работу Лейбница «Замечания на книгу [Кинга] «О происхождении зла»». Лейбниц утверждал, что в мире господствует абсолютная свобода воли и поэтому возможны зло, грехи и т. п. — *24.*

[18] «Вещь нравится, потому что ее выбирают, но ее не выбирают потому, что она нравится». — *25.*

[19] «Научный журнал», 16 марта 1705 г. — *25.*

[20] *Локк.* Посмертные сочинения, стр. 1, 2. — *26.*

[21] *Цицерон.* Академические вопросы, кн. 2. — *27.*

[22] Коллинз цитирует здесь сочинение греческого философа-скептика *Секста Эмпирика* (III в.) «Пирроновы положения» (кн. 2, гл. 10), которое является одним из источников по истории древней философии. — *28.*

[23] *Норрис Джон* (1657—1711) — английский теолог, последователь французского философа-идеалиста Н. Мальбранша. Коллинз цитирует сочинение Норриса «Теория любви». — *31.*

[24] *П. Бейль.* Ответ на вопросы провинциала (Réponse aux questions d'un provincial). — *31.*

[25] Коллинз цитирует здесь сочинение *Аристотеля* «Этика Никомаха» (кн. 7, гл. 5). — *36.*

[26] Коллинз ссылается здесь на произведение древнеримского поэта и философа-материалиста *Лукреция* «О природе вещей», а также на сочинение христианского писателя *Евсевия Кесарийского* (ок. 264—340) «Евангельская подготовка». — *39.*

[27] *Цицерон.* О природе богов, кн. 1. — *39.*

[28] *Додуэлл (Dodwell) Генри Старший* — см. примечание 64 к стр. 308 т. 1 настоящего издания. — *40.*

[29] Коллинз ссылается на сочинение древнееврейского историка *Иосифа Флавия* (ок. 37 — ок. 95) «О древности иудейского народа», кн. 18, гл. 2. — *40.*

[30] [*Иосиф Флавий*]. Иудейская война, кн. 2, гл. 7. — *40.*

[31] «Кто может предвидеть что-либо в будущем, что не имеет никакой причины или знака, почему это произойдет?... Так что же, по нашему мнению, происходит неожиданно или случайно? Нет ничего более противоречащего разуму или определенности, чем случай; мне кажется, что божеству не свойственно знать то, что произойдет случайно. Ведь если оно знает об этом, это происходит наверное. А если наверное, то случай отсутствует. Итак, предчувствие событий вовсе не существует». *Цицерон.* О гадании, кн. 2. — *52.*

[32] «Если допустить, что бог знает все заранее и всемогущ, естественно, следует нерушимый вывод, что мы возникли не сами собой, живем и действуем не сами по себе, а его всемогуществом. А раз он заранее знал, какими мы будем, он и теперь делает нас такими, движет нами и управляет; так кто же может представить себе в нас что-либо свободное, что совершается иначе, чем он предначертал заранее или чем он теперь нас направляет? Итак божественное предвидение и всемогущество прямо противоречат нашему свободному выбору. Или бог ошибается в своем предварительном знании и допускает неверное действие (что невозможно), или мы действуем и подвергаемся воздействию в соответствии с его предварительным знанием и действием». *М. Лютер.* Трактат против свободы воли, гл. 147. — *53.*

[33] *Саут Роберт* (1634—1716) — английский религиозный философ и теолог. Коллинз цитирует его «Проповеди». — *53.*

[34] *Декарт.* Начала философии, ч. I, разд. 41; *Локк.* Письма, стр. 27; *Тиллотсон.* Проповеди, т. 6, стр. 157; *Стиллингфлит.* Об искуплении Христа, стр. 355. — *53.*

[35] «Солон говорил, что государство держат две вещи: награда и наказание». *Цицерон.* Письмо 15 (к Бруту). — *54.*

[36] *Авл Геллий.* Аттические ночи, кн. 6, гл. 2. См. примечание 9 к стр. 325 т. 1 настоящего издания. — *57.*

[37] Коллинз цитирует здесь сочинение итальянского путешественника и писателя *Иеронима Рорария* (1485—1556) «Quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine» («О том, что дикие животные часто пользуются разумом лучше, чем человек»), в котором утверждалось, что люди, как правило, злоупотребляют своим разумом, тогда как дикие животные всегда следуют путем, установленным для них «творцом». — *61.*

[38] *Тассо Торквато* (1544—1595) — итальянский поэт, автор эпической поэмы «Освобожденный Иерусалим» (об эпохе крестовых походов). — *62.*

[38a] *Веллей Патеркул, Гай* (19 г. до н. э. — 32 г. н. э.) — римский историк, автор «Истории Рима» в 2-х книгах. Здесь

имеется в виду высказывание Веллея Патеркула о римском политическом деятеле *Марке Порции Катоне Младшем* (95—46 гг. до н. э.). — *62.*

[39] «Пусть радуются хорошо рожденные». — *62.*

[40] *Цицерон.* Речь в защиту Милона. *Милон* и *Клодий* были плебейскими трибунами в Риме и представляли две враждовавшие между собой политические группировки. В 52 г. до н. э. людьми Милона Клодий был убит. — *62.*

[41] *Кларк (Clarke) Сэмюэль* (1675—1729) — английский религиозный философ и теолог, активно выступал против материализма и атеизма. — *67.*

[42] [*Кларк*]. Проявление бытия бога и его атрибутов. — *68.*

РАССУЖДЕНИЕ О СВОБОДОМЫСЛИИ

«A discourse of free-thinking, occasioned by the rise and growth of a sect called free-thinkers» — наиболее известное произведение Коллинза, принесшее ему славу одного из выдающихся представителей английского свободомыслия. Некоторые исследователи приписывали даже Коллинзу сам термин «свободомыслящие» или «свободные мыслители» (free-thinkers) и считали его основоположником этого прогрессивного идейного течения, возникшего в Англии в начале XVIII столетия. Однако историческая справедливость требует признать основателем движения свободомыслящих старшего современника Коллинза Джона Толанда (1670—1722). Еще в 1696 г. Толанд выступил с книгой «Христианство без тайн», стяжавшей ему имя свободного мыслителя. Так называет его, например, известный математик Молине в письме к Локку от 6 апреля 1697 г. (см. «The works of John Locke». Vol. VIII, L., 1824, p. 405). В 1711 г. Толанд сам называет себя и своих единомышленников «свободомыслящими» (см. *John Toland.* The miscellaneous works. Vol. II, L., 1747, p. 230). Таким образом, приоритет Толанда в этом вопросе несомненен. Но не подлежит сомнению и та значительная роль, которую играл в движении свободомыслящих Коллинз. Об этом убедительно свидетельствует его книга и реакция на ее публикацию. На «Рассуждение о свободомыслии» ополчились защитники религии, представители духовенства и богословия. В Англии не было, пожалуй, в то время ни одного более или менее крупного теолога, который не посчитал бы своим долгом выступить против Коллинза и его книги. Зато в кругах передовой части английского общества эта книга была встречена с сочувствием и нашла поддержку. Высоко ценил Коллинза, в частности, и Толанд. Не случайно он пишет о нем как о «муже в равной мере выдающегося ума и благородства» (см. стр. 201 т. 1 настоящего издания) и посвящает ему свою работу «Адеисидемон». Большое влияние оказала книга Коллинза на французских просветителей, в особенности на Вольтера, пробывшего в Англии около трех лет, с 1726 по

1729 г., и познакомившегося за это время с произведениями Толанда, Коллинза и других свободомыслящих.

Как уже отмечалось, первое издание книги Коллинза появилось в 1713 г. В дальнейшем она несколько раз переиздавалась. В 1717 г. вышел в свет французский перевод этой книги. На русском языке произведение Коллинза публикуется впервые. Перевод с английского издания 1713 г. выполнен Е. С. Лагутиным и сверен Б. В. Мееровским.

[1] «Бог отдал мир на обсужденье людям». Екклезиаст, 3, 11. Вульгата. — *71.*

[2] «Всякий поступай по удостоверению своего ума». Послание к римлянам, 14, 5. — *71.*

[3] «Нет ничего более безрассудного и более недостойного постоянства и твердости мудрого человека, чем утверждать, не сомневаясь, то, чего сам прежде не поймешь и обстоятельно не обдумаешь». *Цицерон.* О природе богов, кн. 1. — *71.*

[4] *De quolibet ente* — о какой угодно сущности. — *74.*

[5] «Все науки, относящиеся к образованию, имеют общую связь и находятся как бы в некотором родстве». *Цицерон.* Речь в защиту поэта Архия. — *77.*

[6] Характеризуя отношение Коллинза к Библии, следует иметь в виду, что ни он, ни другие представители английского свободомыслия того времени не дошли до критического анализа Ветхого и Нового заветов. Хотя элементы библейской критики содержатся в произведении Коллинза, в целом эта критика была ему еще не известна. — *78.*

[7] «Прочь уйдите, невежды!» — *84.*

[8] *Вейфер.* Путешествия, стр. 29. — *85.*

[9] Очевидно, Коллинз имеет в виду североамериканских индейских шаманов. — *85.*

[10] *Арминиане* — см. примечание 8 к стр. 18 настоящего тома. — *85.*

[11] *Мондрел.* Путешествие из Алеппо в Иерусалим. — *85.*

[12] *Рикот.* Современное положение Оттоманской империи. — *86.*

[13] «Рассуждение о чудесах в римской [католической] церкви», стр. 65, 66. — *87.*

[14] *«Соединенными провинциями»* называлась республика на территории Нидерландов, возникшая в результате буржуазной революции XVI в. — *90.*

[15] Речь идет о господстве в Англии католической церкви и начавшейся в 30-х годах XVI в. Реформации, в результате которой возникла англиканская церковь, ставшая одной из разновидностей протестантизма. — *90.*

[16] Коллинз имеет в виду так называемые акты о веротерпимости, издававшиеся в Англии в конце XVII в. Согласно

этим актам, определенные религиозные свободы предоставлялись *нонконформистам* (так назывались лица, не принимавшие учения и обрядов господствовавшей англиканской церкви). Но, несмотря на подобные мероприятия, религиозные гонения и преследования продолжались в Англии еще длительное время. — *91.*

[17] *Сакеверел Генри* (1674—1724) — английский теолог и писатель. — *91.*

[17а] *Чиллингворт Вильям* (1602—1644) — английский теолог, автор ряда богословских сочинений, в которых защищается протестантизм. — *94.*

[18] Коллинз цитирует произведение Марка Туллия Цицерона «О гадании», кн. 2. — *95.*

[19] Коллинз цитирует английского писателя XVII в. *Джона Селдена* («Застольные беседы», стр. 162). — *98.*

[20] *Клаже.* Убеждение [в пользу] открытого рассмотрения мнений, стр. 19. — *99.*

[21] Здесь и далее, стремясь доказать веротерпимость раннего христианства, Коллинз допускает явные натяжки при интерпретации Евангелия. Как известно, в Новом завете наряду с высказываниями в пользу веротерпимости имеется немало изречений, проникнутых духом нетерпимости и ненависти к инаковерующим. — *101.*

[22] *Пенн Вильям* (1644—1718) — английский политический деятель, основавший североамериканскую колонию Пенсильвания. *Квакеры* — протестантская секта, возникшая в период английской буржуазной революции. В результате преследований многие квакеры переселялись в Америку. — *102.*

[23] *Уистон Вильям* — см. примечание 19 к стр. 371 т. 1 настоящего издания. — *102.*

[24] «Ибо кто станет отрицать, что бог — тело, хотя он дух? Ведь дух есть тело своего рода в своем внешнем облике. И те невидимые начала, которые существуют, имеют в боге свое тело и свою форму, посредством которых они видимы только богу; так неужели то, что проистекает из его субстанции, будет лишено субстанции?» *Тертуллиан.* Против Праксеи (*Тертуллиан* — известный христианский апологет конца II — начала III в.). — *104.*

[25] *Spiritus* — дух. — *104.*

[26] *Invisibilis* — невидимый. — *104.*

[27] «Замечания на проповеди Кларка», «В защиту замечаний», «Диссертация против Локка». — *104.*

[28] *Кларк Сэмюэль* — см. примечание 41 к стр. 67 настоящего тома. — *105.*

[29] *Кедворт Ральф* — см. примечание 97 к стр. 181 т. 1 настоящего издания. — *105.*

[30] *Янсенисты* — см. примечание 98 к стр. 181 т. 1 настоя-

щего издания; *иезуиты* — члены одной из наиболее реакционных и воинствующих организаций католической церкви. В завязавшейся во второй половине XVII в. борьбе между иезуитами и янсенистами папа римский и королевская власть во Франции стали на сторону иезуитов, обрушив на янсенистов репрессии; *томисты* — последователи *Фомы Аквинского* (1225—1274), основоположника официальной философской доктрины католической церкви; *молинисты* — сторонники испанского богослова *Луи Молины* (1535—1600), пытавшегося отстоять тезис о свободе человеческой воли в противовес учению о божественном предопределении. — *105*.

[31] «Рассуждение о мессии». Письменное посвящение, стр. 17, 18. — *105*.

[32] «Замечания на пасторальное послание», стр. 51. — *105*.

[33] *Тиллотсон (Tillotson) Джон* (1630—1694) — английский теолог, архиепископ англиканской церкви. — *106*.

[34] *Брамины* (брахманы) — жрецы, представители высшей касты в Индии; *Шастра* — одна из священных книг брахманизма; *Зенд-Авеста* — собрание священных книг зороастризма — религии, распространенной в древней Персии, Средней Азии и Азербайджане. *Бонзы* — буддийские монахи; *Фо* — китайское наименование Будды. — *107*.

[34a] *Лорд*. Религия баньянов и парсов. Баньяны — так называли в Индии последователей учения о переселении (перевоплощении) душ; *парсы* — последователи зороастризма (парсизма) — *107*.

[35] *Соммонкодом* — верховный бог и законодатель сиамских буддистов. — *108*.

[36] Имеются в виду два варианта Ветхого завета. — *108*.

[37] *Грейб Иоганн* (1666—1711) — английский теолог. *Копты* — христиане, проживающие в Египте и Эфиопии. — *109*.

[38] *Re seria et sacra* — вещью серьезной и священной. — *112*.

[39] *Intellectus universalis* — всеобщий разум. — *113*.

[40] *In nubibus* — в облаках. — *113*.

[41] *Афанасий Александрийский* (ок. 295—373) — один из отцов церкви, именуемый также отцом православия. Об учении Афанасия см. примечание 25 к стр. 345 т. 1 настоящего издания. — *114*.

[42] *Бреддок*. Учение отцов [церкви].., стр. 1. — *114*.

[43] *Шерлок*. Рассмотрение учения о троице и его защита. — *114*.

[44] *Кларк*. Священное писание и учение о троице. — *114*.

[45] *Саут*. Порицание и обвинение тритеизма. *Тритеизм* (tritheism) — так называлось в Англии учение, отвергавшее троицу. — *114*.

[46] *Уоллис*. Письма о троице, письмо 3, стр. 40—41. — *114*.

[47] *Най.* Установление троицы. — *115.*

[48] *Гастрел.* Рассмотрение учения о троице. — *115.*

[49] *Ариане* — последователи богословского учения александрийского священника *Ария* (ок. 280 — ок. 336), утверждавшего, что сын божий Иисус Христос не «единосущ», а «подобносущ» богу-отцу. — *116.*

[50] Имеется в виду символ веры англиканской церкви — 39 статей (разделов), утвержденных парламентским актом 1563 г. — *117.*

[51] *Мор Генри* (1614—1687) — английский теолог и философ-мистик, один из главных представителей школы кембриджских платоников. — *118.*

[52] *Стиллингфлит (Stillingfleet) Эдуард* (1635—1699) — английский теолог, воинствующий защитник англиканской церкви и ее догматов, один из критиков Локка. — *120.*

[53] *Морер.* О названии, понимании и т. д. субботы. — *120.*

[54] *Первородный грех* — по иудейскому и христианскому вероучению, нарушение Адамом и Евой в раю заповедей бога. — *121.*

[55] *Якобиты* — последователи Якова Барадая, одного из основоположников монофизитства — учения, возникшего в Византии в V в. и признававшего в Христе только одну природу — божественную. — *121.*

[56] *Александр,* патриарх Александрийский (конец III — начало IV в.) — противник арианства. В 321 г. созвал собор, на котором Арий был отлучен от церкви. — *122.*

[57] «Церковное устройство», стр. 308. — *123.*

[58] *Беверидж Вильям* (1637—1709) — теолог и епископ англиканской церкви. Коллинз цитирует его «Частные размышления». — *124.*

[59] *Септуагинта* — см. примечание 24 к стр. 68 т. 1 настоящего издания. — *126.*

[60] Предисловие к «Опыту об учении апостолов», стр. 11.—*136.*

[61] Предисловие к переписке между ним [Хайксом] и католическим священником. — *127.*

[62] «Письмо о природе первоначального епископства», стр. 271. — *127.*

[63] *Лесли Чарлз* (1650—1722) — английский теолог, известен своими сочинениями против деистов и социниан. — *128.*

[64] Предисловие к «Правам собора англиканской церкви». — *128.*

[65] *Уистон.* Первоначальное христианство, т. I, предисловие, стр. 27. — *129.*

[65a] «Учение о происхождении греха», стр. 114. — *129.*

[66] *Деизм* — религиозно-философское учение, которое отрицает идею личного бога, но допускает его существование в ка-

честве безличной разумной первопричины мира. Не являясь единым по своим философским основам, деизм может быть связан как с материализмом, так и с идеализмом. *Социнианство* — см. примечание 40 к стр. 264 т. 1 настоящего издания. — *130.*

[67] *Лесли.* Обвинение в социнианстве против Тиллотсона и Бернета, стр. 40. — *130.*

[68] *Климент Римский* — постулируемый автор ряда новозаветных произведений, признанных апокрифическими. Ему приписывается «Послание к коринфянам», датируемое второй четвертью II в. — *131.*

[69] *Варнава Иосиф* — мифический апостол, распространявший христианство на Кипре, считается автором апокрифического евангелия от Варнавы. *Герма* — христианский писатель, автор известного сочинения «Пастырь» (середина II в.). — *131.*

[70] *Миллс Джон* (1645—1707) — английский теолог, занимался изучением и анализом текстов Нового завета. — *131.*

[71] Имеются в виду четыре канонических евангелия: от Матфея, Марка, Луки и Иоанна. — *132.*

[72] *Caeteris paribus* — при прочих равных условиях. — *132.*

[73] Предисловие к его «Посмертным трудам». — *132.*

[74] [Евангелистами] как частными лицами. — *134.*

[75] *Лесли.* Диалог между деистом и христианином; *Лесли.* Диалог между социанином и христианином; *Николь.* Беседа с теистом. — *134.*

[76] Имеется в виду христианский символ веры, содержащий основные догматы вероучения, обязательные для всех христиан. Был принят на Никейском соборе (325 г.). — *136.*

[77] Речь идет, по-видимому, о *Павле Луккском* (1664—1737) — французском путешественнике и археологе. — *137.*

[77а] Имеется в виду перевод книги *Баумгартена* о путешествии в страны Ближнего Востока. Эта книга впервые была издана в 1594 г. в Нюрнберге. — *137.*

[78] Имеется в виду выдающийся английский философ *Томас Гоббс* (1588—1679). — *138.*

[79] *Иероним* — см. примечание 43 к стр. 91 т. 1 настоящего издания. — *138.*

[80] *Ориген* — см. примечание 10 к стр. 247 т. 1 настоящего издания. — *138.*

[81] *Евсевий Кесарийский* — см. примечание 36 к стр. 87 т. 1 настоящего издания. — *139.*

[82] В интересах критики христианства Коллинз допускает идеализацию языческой религии. В этом отношении он уступает Толанду, который не делал никаких принципиальных различий между христианством и язычеством в своей критике религии. — *142.*

[83] *Гроций Гуго* (1583—1645) — известный голландский ученый-юрист и политический деятель, автор ряда произведений по вопросам религии. — *142.*

[84] Здесь Коллинз допускает идеализацию мусульманской религии. Известно, что ислам отличался своей непримиримостью к «неверным» и ничем не уступал в этом отношении христианству. — *143.*

[85] Имеется в виду родоначальник английского материализма *Френсис Бэкон* (1561—1626). — *143.*

[86] Выпады Коллинза против атеизма и атеистов отражают ограниченность его свободомыслия, которое в целом не выходило за рамки деизма. Однако деизм Коллинза выполнял в тех исторических условиях атеистическую функцию и служил действенной формой критики религии. — *144.*

[87] Коллинз цитирует здесь произведение Гоббса «О человеке» (1658), которое вместе с двумя другими работами — «О теле» и «О гражданине» — входило в его «Основы философии». В «Избранных произведениях» Гоббса (М., 1964) это место читается так: «Если эти исследователи, внимательно рассмотрев органы размножения и питания, не убедятся в том, что эти органы созданы и приспособлены к своим функциям каким-то умом, то воистину придется отказать в уме им самим» (т. 1, стр. 224). — *144.*

[88] *Primum mobile* — первый двигатель. — *145.*

[89] *Котта* — см. примечание 23 к стр. 341 т. 1 настоящего издания. — *149.*

[90] Коллинз имеет в виду религиозные войны между католиками и протестантами, а также истребление испанскими колонизаторами коренного населения Америки. — *150.*

[91] Речь идет об английском короле *Генрихе IV Ланкастере* (1399—1413). — *150.*

[92] «Он не знал столь жестоких по отношению к людям зверей, как жестоки по отношению к себе большинство христиан». Эта цитата взята Коллинзом из сочинения римского историка *Аммиана Марцеллина* (ок. 330 — ок. 400). — *150.*

[93] Догмат об *«абсолютном предопределении»* является важнейшим положением кальвинизма, получившего распространение также и в Шотландии. — *152.*

[94] *Пресуществление* — согласно христианскому вероучению, превращение хлеба и вина в тело и кровь Христа во время совершения причащения — таинства, признаваемого в той или иной форме всеми христианскими религиями. — *152.*

[95] *Пий V* — римский папа (1566—1572). — 153.

[96] *Зосима* — византийский историк V в. — *153.*

[97] *Константин* (Великий) — см. примечание 25 к стр. 257 т. 1 настоящего издания. — *153.*

[98] *Юлиан* (Отступник) — см. примечание 47 к стр. 236 т. 1 настоящего издания. — *153.*

[99] *Цицерон.* Об обязанностях, кн. 1. — *156.*

[100] Как явствует из дальнейшего изложения, Коллинз включает в число свободомыслящих не только самых различных по своим философским и религиозным убеждениям лиц, но даже библейских пророков, христианских писателей и богословов. Разумеется, подобная трактовка свободомыслия не выдерживает критики. Однако необходимо учитывать, что целью Коллинза было в данном случае опровержение распространяемых защитниками религии клеветнических утверждений о том, что свободомыслящие являются «наиболее бесчестными, безнравственными и безрассудными из всех людей» (стр. 153). — *157.*

[101] Изображение Сократа, Платона и других древних философов в качестве провозвестников христианства восходит к раннехристианским апологетам и богословам (Юстин-мученик, Климент Александрийский, Ориген и др.), которые пытались использовать элементы античной философии для обоснования идеологии христианства. Трактовка античной философии как своеобразной пропедевтики христианства в дальнейшем была развита в трудах гуманистов эпохи Возрождения и имела прогрессивное значение в борьбе против схоластики, религиозного мракобесия и фанатизма. — *157.*

[102] *Платон.* Евтифрон («Евтрифрон» принадлежит к ранним, так называемым сократическим произведениям Платона, посвященным проблемам этики). — *157.*

[103] Сочинения Ксенофонта. *Ксенофонт* (430—355 гг. до н. э.) — древнегреческий историк, автор «Сократических сочинений». — *157.*

[104] *Цельс* — античный критик христианства, живший во II в. Опровержению его произведения «Правдивое слово» посвятил Ориген свою работу «Против Цельса». — *159.*

[105] Философия Платона и неоплатоников действительно оказала большое влияние на формирование идеологии христианства. — *160.*

[106] Коллинз имеет в виду приспособление учения Аристотеля к догмам христианского вероучения, осуществленное средневековой схоластикой. — *160.*

[107] *Диоген Лаэртский.* Жизнь Аристотеля. — *160.*

[108] *Цицерон.* О пределах добра и зла. — *161.*

[109] *«Моралии»* — философская работа древнегреческого историка и писателя *Плутарха* (ок. 46 — 126), автора известных «Сравнительных жизнеописаний». — *162.*

[110] *Теофраст* (372—207 гг. до н. э.) — древнегреческий философ, ученик и последователь Аристотеля. — *163.*

[111] «Каким несчастьем поражен человеческий разум? Страхом перед богами». — *163.*

[112] Коллинз цитирует римского ученого и писателя *Марка Теренция Варрона* (116—27 гг. до н. э.) по сочинению христианского богослова *Аврелия Августина* (354—430) «О граде божьем». — *164*.

[113] Имеется в виду *Марк Порций Катон Старший* (234—149 гг. до н. э.). — *165*.

[113а] «Тем, кто следует учению академиков, необходимо изучать все [философские] школы». *Цицерон*. О природе богов, кн. 1. — *165*.

[114] Имеется в виду *Марк Порций Катон Младший* (95—46 гг. до н. э.). — *169*.

[115] *Лукан Марк Анней* — см. примечание 58 к стр. 97 т. 1 настоящего издания. — *169*.

[116] *Сенека Луций Анней* — см. примечание 61 к стр. 104 т. 1 настоящего издания. — *172*.

[117] Коллинз правильно отмечает влияние философско-этического учения Сенеки на формирование христианской идеологии. Как известно, Ф. Энгельс называл Сенеку «дядей» христианства. — *173*.

[118] *Соломон* — согласно Библии, третий израильский царь. Ему приписываются так называемые притчи, вошедшие в Ветхий завет. — *174*.

[119] *Манилий* — римский поэт, живший в эпоху императора Августа. Считается автором дидактической поэмы «Astronomica». Вот перевод цитируемого Коллинзом отрывка:

«Все творения изменяются в соответствии с законом смертных,
Земли не узнают себя в ходе времен,
Племена сбрасывают с себя и меняют личины в веках,
Но мир остается нетронутым и все свое сохраняет.
К этому ничего не прибавляет ни долголетие, ни старость.
Мир не утомляет ни мгновенное движение, ни долгий бег.
Он всегда будет одним и тем же, как одним и тем же он был.
И предки, и внуки видят одно и то же.
Бог — это то, что не меняется в веках». — *175*.

[120] «Почему хорошим плохо, а плохим хорошо». — *175*.

[121] *Ферекид с о-ва Сира* (VI в. до н. э.) — древнегреческий поэт. — *175*.

[122] *Пророки* — мифические лица, которым в Ветхом завете приписывается авторство так называемых пророческих книг. — *176*.

[123] «От священных обрядов иудеев брали начало гимны и хоровые [песни] во славу божества, чтобы было заметно, что после веселья, которое сообщалось вином, люди становились более способными к восприятию священного вдохновения, посредством которого должны были совершаться священнодействия. Многие могли подвергнуться этому испытанию, если не

видели, что речь течет более гладко. Известно, что иудеи пользовались этими телесными вспомогательными средствами для достижения пророческого духа. Так, применял музыку Елисей, пищу — сыновья Исава, вино — старший Исаак». *Додуэлл.* О правах христианской церкви, стр. 359. — *176.*

124 *Иосиф Флавий* — см. примечание 29 к стр. 40 настоящего тома. — *178.*

125 [*Иосиф Флавий*]. Иудейские древности, кн. I, гл. 3. — *179.*

126 *V Вселенский собор* был созван в 553 г. в Константинополе. На соборе были, в частности, осуждены взгляды Оригена. — *181.*

127 *Минуций Феликс* — христианский писатель III в. — *181.*

128 *Синезий* — см. примечание 26 к стр. 346 т. 1 настоящего издания. — *183.*

129 Коллинз цитирует произведение Бэкона «De dignitate et augmentis scientiarum» («О достоинстве и приращении наук»). — *185.*

130 *Тит Ливий* — см. примечание 1 к стр. 199 т. 1 настоящего издания. — *186.*

131 Свободомыслие Гоббса носило для его времени атеистический характер, хотя философ и допускал существование бога в деистическом плане, а религию считал полезной для управления народом. *Высокая церковь* — см. примечание 27 к стр. 73 т. 1 настоящего издания. — *186.*

132 *Кларендон Эдуард* (1609—1674) — английский политический деятель и историк. — *186.*

133 Коллинз цитирует здесь произведение Бэкона «Новый Органон», кн. 2, афоризм 29. — *186.*

134 *Тиллотсон* — см. примечание 33 к стр. 106 настоящего тома. — *187.*

135 *Bon mot* — хорошее (острое) словечко. — *189.*

136 Второй Никейский собор происходил в 787 г., на нем было принято решение о почитании икон. — *190.*

ДАВИД ГАРТЛИ

Д. Гартли родился 30 августа 1705 г. в семье священника, изучал философию и теологию в Кембриджском университете. Впоследствии, отказавшись от духовной карьеры, Гартли занялся изучением медицины и стал практикующим врачом. Одновременно он продолжал заниматься философией и естествознанием, написал несколько работ на философские и естественнонаучные темы. Свой главный труд — результат многолетних исследований — «Размышления о человеке, его строении, его долге и упованиях» Гартли издал в 1749 г. Книга сразу же выдвинула Гартли в число крупнейших психологов середины XVIII в. С позиций философского материализма и

опираясь на данные современной ему анатомии и физиологии, Гартли создал теорию вибраций и ассоциации идей, положив тем самым начало классическому ассоцианизму в психологической науке. Ассоциация превращается у Гартли в универсальную категорию, призванную раскрыть механизм всей многообразной психической деятельности человека. Вместе с тем Гартли ставит в книге еще одну проблему — научиться управлять поведением людей с целью выработки у них на основе законов ассоциаций необходимых морально-этических принципов.

Материализм Гартли был непоследовательным и механистическим. К тому же материалистические в своей сущности воззрения Гартли на природу и человека сочетались у него с религиозными убеждениями, верой в бога-творца, управляющего миром. Несмотря на это, учение Гартли было для своего времени исключительно плодотворным и оказало большое влияние на дальнейшее развитие философии и психологии (подробнее о психологической теории Гартли и ее значении см. в книге М. Г. Ярошевского «История психологии». М., 1966). Последователем Гартли и пропагандистом его учения стал, в частности, выдающийся английский естествоиспытатель и философ Д. Пристли.

Умер Гартли 28 августа 1757 г.

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ

«Observations on man, his frame, his duty, and his expectations» состоит из двух частей. В первой части Гартли излагает теорию вибраций и ассоциации идей, пытается применить эту теорию к анализу различных сторон психической жизни и деятельности человека, к мотивации его поведения. Вторая часть книги представляет собой трактат, заполненный богословскими рассуждениями о бытии и атрибутах бога, об истинности христианской религии и т. п. По существу эта часть вполне самостоятельное произведение, написанное по совершенно другому поводу и в другое время, и не имеет с первой частью внутренней связи. Мы даем извлечения из первой части, имеющей главное значение для характеристики философско-психологических взглядов Гартли. Перевод на русский язык с английского издания 1834 г. выполнен Е. С. Лагутиным и сверен Б. В. Мееровским.

[1] Термином *теопатия* Гартли обозначает, как следует из последующих разделов его книги, религиозные чувства, связанные с верой в бога. — *196*.

[2] Гартли имеет в виду произведения И. Ньютона «Математические начала натуральной философии» (1687) и «Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света» (1704). Труды Ньютона явились одним из источников учения Гартли о вибрациях. — *199*.

[3] Большое влияние на Гартли и его учение оказала сенсуалистическая теория познания Локка, который впервые ввел в науку термин «ассоциация идей». — *199.*

[4] *Бойль (Boyle) Роберт* (1627—1691) — известный английский химик и физик. — *206.*

[5] *Experimenta crucis* — решающий эксперимент. — *209.*

[6] *Бургав Герман* (1668—1738) — голландский врач, химик и ботаник. — *210.*

[7] *Уинслоу Вильям* — английский врач, современник Гартли. — *212.*

[8] *Caeteris paribus* — при прочих равных условиях. — *218.*

[9] В этом высказывании, как и в ряде других положений, видна непоследовательность материалистической концепции Гартли. Хотя всем содержанием своего учения Гартли обосновывал материалистическое понимание психических процессов, он в то же время считал себя противником материализма и отрицал, что «материя может быть наделена способностью к ощущению». — *225.*

[9а] *Джурин Джеймс* (1684—1750) — английский врач. — *232.*

[9б] *Foetus in utero* — зародыш в чреве. — *252.*

[10] *Ad infinitum* — до бесконечности. — *263.*

[10а] *Гейлс Стивен* (1677—1761) — английский физиолог и химик. — *280.*

[10б] *Лоуэр Ричард* (1631—1691) — английский врач и физиолог. — *280.*

[11] *Левенгук Антони ван* (1632—1723) — известный голландский биолог, используя микроскоп, изучал строение и развитие различных органов и организмов. — *280.*

[11а] *Пембертон Генри* (1694—1771) — английский врач, автор ряда книг по вопросам медицины. — *281.*

[12] *Гук (Hooke) Роберт* (1635—1703) — известный английский естествоиспытатель и изобретатель. — *285.*

[13] *Шталь Георг Эрнст* (1660—1734) — известный немецкий химик и врач, сформулировал теорию флогистона, в физиологии был сторонником витализма. — *300.*

[14] Трактат Декарта «О человеке», равно как и другие его философские произведения, оказал большое влияние на формирование взглядов Гартли. С Декартом Гартли сближало стремление вывести поведение человека из материальных факторов. Следует иметь также в виду, что Декарт был родоначальником детерминистической психофизиологии и поэтому Гартли смог использовать его идеи, создавая свою концепцию психики. — *301.*

[15] *Предустановленная гармония* — понятие, введенное в философию Лейбницем. Благодаря этой предустановленной богом гармонии и существует, по Лейбницу, мировой порядок, происходит развитие всех вещей по единому плану и в одном на-

правлении. Предустановленной гармонией Лейбниц объяснял также «согласие души с телом». — *301.*

[16] *Система случайных причин* Мальбранша была попыткой изгнания естественной причинности из физического мира. «Естественная причина, — писал Мальбранш, — не есть реальная и истинная причина, а причина случайная, определяющая решение творца природы...» (*Мальбранш.* Разыскание истины, т. II, 1906, стр. 320). Мальбранш отрицал также естественную связь физических и психических актов. Соответствие этих актов основывается, по его мнению, на божьей воле. Некритическое отношение Гартли к религиозно-идеалистическим концепциям Мальбранша и Лейбница свидетельствует об ограниченности и непоследовательности его материализма. — *301.*

[17] Из второй главы мы даем лишь извлечение, касающееся характеристики произвольных движений, поскольку включение в ассоциативный процесс моторных проявлений жизнедеятельности являлось серьезным вкладом Гартли в психологическую науку. В предыдущих разделах, как явствует из самого названия главы, Гартли рассматривает в свете учения о вибрациях и ассоциациях различные виды чувствительности. — *304.*

[18] Из третьей главы мы даем извлечение, касающееся характеристики речевых реакций и их связи с мышлением. В этой области Гартли также опередил своих современников и предвосхитил многие позднейшие исследования. Вместе с тем в публикуемых разделах можно обнаружить теологические наслоения, которые снижают научную ценность развиваемых им взглядов. — *312.*

[19] В этом разделе Гартли пытается показать процесс развития языка и письменности. Однако делается это на материале, взятом из Библии, содержание которой Гартли рассматривает абсолютно некритически, хотя и делает оговорку, что оперирует «самыми правдоподобными» данными. — *340.*

[20] *Шакфорд Сэмюэль* (ум. 1754) — английский историк, автор ряда трудов по истории Древнего Востока. — *343.*

[21] Библейская история о строительстве Вавилонской башни и смешении богом языков работавших там людей также рассматривается Гартли некритически. — *346.*

[22] Рассуждения Гартли о происхождении и развитии иероглифического и алфавитного письма, хотя они и содержат теологический момент, были одной из первых попыток исследования этой проблемы. — *351.*

[23] Согласно Библии, на горе Синай бог передал Моисею «две скрижали откровения, скрижали каменные, на которых написано было перстом божиим...» (Исход, XXXI, 18). — *351.*

[24] *Сезострис* — у древних авторов собирательное название египетских фараонов, ведших завоевательные войны. Сезостриса иногда отождествляли с фараоном *Сесаком* (Шешонком), который ок. 928 г. до н. э. вторгся в Палестину. — *352.*

[25] *Камбиз* — древнеперсидский царь (529—523 гг. до н. э.), в 525 г. до н. э. завоевал Египет. — *353.*

[26] *Навуходоносор* — царь Нововавилонского государства (604—562/61 гг. до н. э.), вел завоевательные войны. — *353.*

[27] *Кадм из Милета* (VI в. до н. э.) — первый древнегреческий историк. — *353.*

[27а] *Давид* — согласно Библии, второй израильский царь (XI в. до н. э.), создатель единого древнееврейского государства со столицей в Иерусалиме. — *353.*

[28] Согласно Библии, при сыне Давида царе Соломоне был сооружен знаменитый храм в Иерусалиме. — *354.*

[29] *Мухаммед (Магомет)* (ок. 570—632) — арабский религиозный и государственный деятель, которого принято считать основателем ислама. — *357.*

[30] *Mutatis mutandis* — внося необходимые изменения. — *361.*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Август Октавиан 145
Августин Аврелий (Блаженный) 164, 173
Адамс 134
Александр (патриарх Александрийский) 121
Александр Афродизийский 17, 22
Александр Великий 160, 179
Амелий 159
Аммиан Марцеллин 150
Анаксагор 23
Анастасий 134
Аппион 180
Аполлоний 190
Аристотель 7, 17, 36, 160
Арнольд 14
Архимед 190
Афанасий Александрийский 114—116, 121, 136

Байром 361
Баркер С. 117
Барнс Джошуа 135
Баумгартен Мартин 137
Беверидж 124, 132
Бейль Пьер 13, 14, 23, 31
Бен А. 135
Берджесс Даниэль 148
Бернард Эдуард 134
Бернет Томас 119, 130, 145, 187
Бине 181
Блекстон 122
Бойль Роберт 98, 206, 207
Болд Сэмюэль 105, 130
Бонарелли 86
Бреддок 114
Брамхол Джон 18, 32, 38, 43, 49, 60
Браун 137
Брервуд 119
Булл 115
Бургав Герман 210, 211, 213, 216, 237
Бэкон Френсис 143—145, 185

Варрон Марк Теренций 164, 165
Вейфер 84
Веллей Патеркул 62, 169
Вергилий 62, 96
Виктор из Тмуиса 133
Викторинус 139
Вильгельм III 105, 115
Вуд 138

Гален 148
Галилей Галилео 81
Гассенди Пьер 13, 191
Гастрел 115
Гейлс 191, 280
Геллий Авл 57
Генрих IV Ланкастер 150
Генрих VIII Тюдор 129
Герберт из Чербери 191
Гиппократ 148
Гленвил 104
Гоббс Томас 138, 144, 186
Гомер 62, 77, 78
Гораций 95, 163
Грегори 132, 180
Грейб 109, 126, 127, 131

Гроций Гуго 142, 191
Гук Роберт 285

Давенат 118
Демезо 14
Декарт Рене (Картезий) 13, 53, 191, 301
Джаксон 91
Джейн 117
Джонс Давид 123
Джурин 232, 290
Джуэл 90
Диоген Лаэртский 160
Дионисий 160
Диофант 190
Додуэлл Генри Старший 40, 176
Доу 119
Дьюк 134

Евагрий 184, 185
Евсевий Верцелленсис 139
Евсевий Кесарийский 134, 139, 180
Елизавета (королева английская) 90, 117, 119, 121, 122, 135, 187
Епископий 21, 22, 115

Жакло 17

Зосима 153

Иероним 138, 173
Инахус 354
Иосиф Флавий 40, 178—180
Исидор 134

Камбиз 353
Канисиус 133
Карл I 91, 119
Карл II 120, 123
Карлтон 118
Картезий (см. Декарт)
Касталио 174
Катон Младший (Утический) 62, 98, 165, 169—171
Квинт Туллий 167
Кедворт Ральф 13, 105, 114, 130, 160, 191
Кейв 133
Кеннон 130
Керрол Вильям 104, 130
Кинг Вильям 20, 24, 42, 44—48, 106, 107
Клаже 99
Кларендон Эдуард 186
Кларк Сэмюэль 67, 98, 104, 105, 114, 130
Климент Римский 131
Клодий 62
Константин Великий 153
Кранмер 129
Критон 157, 158
Крич 134
Ксенофонт 157

Левенгук 280
Лейбниц Готфрид Вильгельм 24, 301
Леклерк Жан 18, 19, 41, 146
Лесли 123, 128, 130, 134
Ливий Тит 186
Лод 117
Локк Джон 7, 13, 17, 22, 26, 29, 30, 53, 55, 104, 130, 191, 199, 257
Лорд 107
Лоуэр 280
Лудольфус 109
Лукан 169, 170
Лукреций 39, 134
Лютер Мартин 19, 52

Магомет (Мухаммед) 357, 358
Мальбранш Никола 14, 301
Манилий 174
Мария (королева английская) 105
Маршэм Джон 175, 191
Мессалла 134
Миллс 109, 131—133
Милон 62
Мильтон Джон 191
Минуций Феликс 181—183
Мондрел 85
Мор Генри 104, 118, 125, 191
Морер 120
Моринус 133

Наварет 107
Навуходоносор 179, 353
Най 115
Николь 134
Норрис Джон 31
Ньютон Исаак 13, 199, 200, 202—206, 208, 210, 211, 213, 218, 219, 225, 234, 236, 281, 302, 353

Ориген 138, 159, 160, 180, 181, 183
Очин Бернард 20

Павел (Луккский) 137, 191
Паллавичини 160
Парацельс 148
Паркер 123, 135
Пембертон 281
Пейн 114
Пенн Вильям 102, 148
Пий V 153
Плацет 16
Платон 31, 157, 159, 160, 166
Плутарх 71, 162, 179
Поклингтон 119
Постеллус 109
Придо 117, 119

Реланди 108
Рив 23, 159, 180, 181
Рикот П. 86
Рорарий 60, 61
Роу 235

Сакеверел 91, 124, 152, 178
Сандерсон 122
Саут Роберт 53, 114, 115, 118, 125
Свифт 148
Сезострис (Сесак) 352
Секст Эмпирик 27
Селден Джон 98, 191
Селлерс 121
Сенека Луций Анней 172—174
Серджент Джон 55
Симон 133
Синезий 183—185
Скалигер Йозеф 134, 191
Сократ 20, 157—160
Соломон 174, 175, 354
Спенсер 191
Стефан Римский 133
Стиллингфлит Эдуард 53, 120
Страйп 90, 119, 135, 187

Тассо Торквато 62
Тахард 108
Тейлор 111, 115—117, 120, 121, 143, 150, 162
Темпль В. 191
Теофраст 163
Тернер 104, 105
Тертуллиан 104, 127
Тиллотсон Джон 53, 91, 106, 107, 119, 124, 130, 145, 150, 187

Уайт 119
Уайтфут 119
Уилкинс 191
Уиллес 178, 180
Уинслоу 212
Уистин 343
Уистон Вильям 102, 117, 126, 129
Уитби 103, 105, 118, 121, 132, 133
Уичкот 191
Уоллис 114—116
Уэйк 128

Фабриций Иоганн 17, 109, 173
Фалькленд 191
Фаулер 114, 121
Фелл 138
Фонтенель Бернар 13
Ферекид 175
Фоссий Герхард Иоанн 17

Хайкс 119, 123, 127, 130, 145, 187
Хейлин 119
Хилари 139
Холл 120
Хукер 191

Цезарь Гай Юлий 64, 65
Цельс 159
Цицерон Марк Туллий 7, 16, 27, 39, 52, 54, 62, 71, 77, 95,

149, 155, 156, 161, 162, 165—169, 175

Чейн 42
Черчилль 137
Чиллингворт 94, 124, 130, 191

Шакфорд 343
Шерлок 23, 114, 121
Шталь 300, 301

Эвклид 190
Эвримедон 160
Эдвардс 118, 121, 129
Эдуард VI 135
Эйлмер 119, 121
Эпикур 134, 160—162, 167, 186
Эразм Роттердамский 19, 157, 191
Эттербери 128, 148

Юлиан (Отступник) 153
Юстин (Мученик) 157, 159

Яков I 91, 119, 121, 122, 137

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Аналогия 336—339
Ассоциация (идей) 261, 264, 266, 269, 274, 275, 298, 306, 312
— сила 259, 369, 370
— способность 262, 263
— учение о 199, 252, 267, 273, 291, 293, 299, 300, 304, 341, 362, 363
— одновременная 257, 258
— последовательная 257, 258
— ассоциаций 259
— имен, предметов и впечатлений 314
— и вибрации 199, 200, 238, 263, 292
— и движения 204, 227, 292, 294, 307
— и мнения 257
— и потоки идей 238
— и счастье 276
— и эмоции 257
— и язык 327
(см. также Вибрации, Слова, Счастье, Удовольствие и страдание)
Атеизм 104, 105, 134, 143, 144, 162, 186
(см. также Свободомыслие, Суеверие)
Аффекты 156, 196, 198, 368, 370, 371
— определение 197, 365, 366
— виды 366
— классификация 366
— природа 365
— происхождение 365
— интеллектуальные 272
— и воображение 366
— и здравый смысл 150
— и ощущение 366
— и удовольствие и страдание 366
(см. также Воспоминание, Желание, Любовь и ненависть, Моральное чувство, Надежда, Ощущение, Радость и горе, Симпатия, Слова, Страсти, Страх, Теопатия, Удовольствия и страдания, Честолюбие, Эгоизм, Эмоции)

Библия 78
Бог 97
— атрибуты 48, 93, 103, 105—107, 139, 157
— идея 11, 12, 304
— понятие 76, 80, 104, 188
— природа 80, 103, 105, 139, 157
— совершенство 47, 49
(см. также Необходимость)
Божественное предвидение 51, 52

Вибрации 205, 220, 235, 245, 260, 261, 284, 299
— виды 282, 289, 291
— различия 223, 227, 232
— учение о 199, 210, 218, 221,

228, 230, 231, 232, 244, 252, 290, 300, 301, 304
— ассоциированные 259
— вторичные 255
— двигательные 291
— естественные 252, 255
— идеальные 278
— миниатюрные (вибрациунклы) 250, 251, 256, 259, 262, 263, 271, 272, 291, 292, 305
— неестественные 252
— первичные 255
— сложные 271
— чувственные 250, 251, 256, 271, 278, 283, 291
— и движения 206, 229
— и идеи 227, 251, 271
— и мозговое вещество 216, 217, 219, 223, 255
— и мышцы 281, 282
— и нервная жидкость 213
— и нервы 206, 217
— и ощущения 206, 217, 223, 225, 227, 234
— и сновидения 247
— и сон 237
— и удовольствия и страдания 227, 228, 231, 272
— как явления телесного порядка 226
(см. также Ассоциация, Головной мозг, Притяжение и отталкивание, Слова)
Вознаграждение
— и желание 54, 60
(см. также Наказание)
Волевая сила 306, 307
— и подражание 310
Воля 196, 306, 307
— определение 28, 197, 368
— объект 32
— божественная 369
— человека 369
— и удовольствия и страдания 369
(см. также Движения, Желание, Свобода)
Воображение (фантазия) 196—198
Воспоминание
— приятное и неприятное 371
Восприятие 235, 277
— идей 25, 26, 276
(см. также Движения)
Выбор 17
— детерминированность 36, 46, 51
— объект 33
— причины 33, 34
— и опыт 45
(см. также Желание)
Высказывания
— вероятные 26, 27
— ложные 26
— невероятные 26
— очевидные 26, 27
— правдоподобные и неправдоподобные 41
— самоочевидные 26

Головной мозг 224
— и двигательные вибрациунклы 292
— и чувственные вибрации 292
— как местонахождение души 272, 300

Движения
— автоматические 197, 277, 278, 285, 291, 294—296, 300, 305
— вторичные автоматические 295, 296, 298—300, 307
— полупроизвольные 295
— произвольные 197, 277, 278, 293, 295, 296, 300, 302, 304—307
— и воля 294
— и восприятие 278
— и ощущение 277, 278, 292
(см. также Ассоциация, Вибрации)
Действия 25, 36, 38, 62, 66, 69
(см. также Выбор, Желание)
Добро и зло 42, 43, 55, 56
Добродетель 155
— подлинная 62

(см. также Наказание, Свободомыслие)
Дружба 161, 162
Дух 195, 256
— способности 196, 264
— и тело 199, 295
(см. также Аффекты, Воля, Воображение, Душа, Память, Рассудок)
Духовенство (священники) 86—88, 92, 139, 147, 153, 182
(см. также Религия, Свободомыслие)
Душа
— бессмертие 166, 175
— и тело 301
— как нематериальная субстанция 301
(см. также Головной мозг, Дух)

Желание 25, 369
— определение 28
— детерминированность 36
— свобода 33
— и выбор 29, 35
— и отвращение 368, 370, 371
— и суждение 30
(см. также Вознаграждение)
Животный мир
— и мир растительный 276

Знаки (см. Слова)

Идеи 196, 197, 226, 250, 302, 362
— возникновение 316
— причины 304
— способность образования 262
— видимые 258, 270
— интеллектуальные (сложные, идеи рефлексии) 26, 195, 248, 266, 267, 269, 271
— простые (идеи ощущения) 26, 195, 248, 266, 267, 269, 271
— и произвольные движения 277
— и слова 11, 268, 270, 312—314, 317, 321, 330, 331
— как копии впечатлений 249
(см. также Ассоциация, Вибрация, Ощущение)
Имена (см. Слова)
Импликация 263
Инквизиция 150
Истина 74
— нравственная 8
— самоочевидная 73
— умозрительная 8
(см. также Свободомыслие)

Логика
— грамматика 314
Любовь и ненависть 367, 368, 370, 371

Материя
— количество 226
— и ощущения 225
Миссионеры 100
Мозг
— определение 200, 201
— функции 210
— и ощущения 204, 224
(см. также Головной мозг, Мозговая оболочка, Мозговое вещество, Спинной мозг)
Мозговая оболочка 211
Мозговое вещество 214, 215, 244, 247, 253, 279
— определение 207, 221
— строение 209, 210
— непрерывное 277
— однородное 277
— и ощущения 219
(см. также Вибрации)
Мораль (нравственность) 8, 55, 151
(см. также Христианская религия)
Моральное чувство 196, 198, 366
Моральные обязанности 151

Надежда 370, 371
(см. также Страх)
Наказание
— справедливость 57, 58
— цель 57

— и добродетель 61
— и привычки 61
(см. также Вознаграждение)
Наслаждение 97
(см. также Удовольствия и страдания)
Необходимость (детерминированность) 25, 26, 36, 40, 48, 68
— совершенство 47, 51
— механическая или физическая 8
— моральная 7, 8
— фатальная 21
— и бог 49
(см. также Свобода, Случайность)
Нервная жидкость 210
(см. также Вибрации)
Нервы 201, 211, 289
— связи 212, 214
(см. также Вибрации)

Опыт 8, 15, 19, 25
— очевидные данные 22
— повседневный 20
(см. также Выбор)
Отвращение
(см. Желание)
Откровение 98, 176
(см. также Христианская религия)
Ощущение 8, 196, 198, 234, 248, 265, 276, 302
— определение 195
— величина 223
— первоначальные 267
— и аффекты 366
— и идеи 249, 250, 256, 264
— и ощущаемые объекты 203
— как явления духовного порядка 226
(см. также Вибрации, Движения, Материя, Мозг, Мозговое вещество)

Память 198
— определение 196
Письмо 350
— алфавитное 351—354, 356, 357
— иероглифическое 351, 352, 356, 357
Подражание 310—312
Предопределение 117, 118
Притяжение и отталкивание 212, 213, 220
— и вибрации 221
Причина 15
— действующая 301, 304
— конечная 301, 304
— моральная 69
— необходимая 38
— и действие 34, 39, 52, 61, 65

Радость и горе 370
Рассудок 196, 198
— определение 197
(см. также Ум)
Религия 93, 98
— истинная 187
(см. также Свободомыслие, Христианская религия, Церковь, Языческая религия)
Речь
— как автоматическое действие 298
— как произвольное действие 297

Свобода 15, 20, 70
— определение 7
— невозможность 69
— несовершенство 40—44, 69
— учение о 67, 69
— воли 19, 22, 25, 29, 32, 52, 61, 66
— видеть 81, 82
— действовать 17
— и необходимость 7, 10, 11, 16, 17, 21, 44, 66
(см. также Желание, Необходимость)
Свободомыслие 75, 79, 81, 90—92, 140, 141, 164—167, 178, 179, 180, 183, 184, 186, 187, 191
— определение 74

— необходимость 110, 134
— и атеизм 143—145
— и вопросы религии 98—102
— и добродетель 155
— и истина 94
— и мышление 76, 88
— и наука 76
— и суеверие 96, 145
— и фанатики 145, 146, 150
Священное писание 103, 107—113
— авторитет 109, 139
— ненадежность текста 132, 133, 139
Симпатия 196, 198, 366
Слова
— определение 11
— аспекты рассмотрения 312, 314
— типы (виды) 268, 321, 323, 327, 328
— и ассоциации 312, 313, 321, 325
— и аффекты 319
— и вибрации 229
— и знаки 343—345
— и определения 268
— и чувственные качества 317
— как имена 320
(см. также Идеи)
Случайность 38, 39, 66
(см. также Необходимость)
Совесть 64
Согласие и несогласие 271
Сон
— внутренняя природа 238—242
— и бодрствование 246
(см. также Вибрации)
Спинной мозг
— как средоточие ощущений 273
Страдание
(см. Удовольствия и страдания)
Страсти 272
(см. также Аффекты, Эмоции)
Страх 371
(см. также Надежда)
Стремление 368, 369
Суеверие 95, 96, 167—169, 173, 185
— и атеизм 162, 163, 186
— и вера в бога 97
— и страх религиозный 163
Суждение 25, 26
(см. также Желание)
Счастье 44, 156
— высшее 276
— и ассоциация 276

Тело 195
— как материальная субстанция 301
(см. также Дух, Душа)
Теология
— истинная 8
Теопатия 196, 198, 366

Удовольствия и страдания 54, 196, 198, 228, 232, 233, 303, 363
— интеллектуальные 272, 274, 275, 370
— сложные 362
— чувственные 274, 275, 361, 362
— и ассоциации 270
— и внешние впечатления 231
— и язык 361, 362
(см. также Вибрации, Воля, Воображение, Моральное чувство, Наслаждение, Ощущение, Симпатия, Счастье, Теопатия, Честолюбие, Эгоизм)
Ум 8
— и чувства 88
(см. также Рассудок)

Христианская религия
— чудеса 86
— и мораль 80
— и откровение 88
— и платонизм (платоники) 159, 160
(см. также Религия)

Церковь 80, 151
— догматы 124, 139
— злоупотребления 126

Человек
— как моральный агент 55
— как необходимый агент 14, 25, 38, 45, 51, 53, 55, 57, 60, 61
— как свободный агент 14, 25, 38, 58
Честолюбие 196, 198, 366

Эгоизм 196, 198, 366
Эмоции 302
— причины 304
— характер 272
(см. также Ассоциация, Аффекты, Страсти)
Эфир 205—208, 213—216, 218, 225, 236
Язык 325, 326, 342, 345
— происхождение 346
— разнообразие 348, 349
— смешение 346—348
— философский 358, 359, 361, 363
— и письмо 350
— и учение об ассоциациях 341, 358, 361
(см. также Ассоциация, Речь, Удовольствия и страдания)
Языческая религия 84, 85

СОДЕРЖАНИЕ

А. Коллинз. ФИЛОСОФСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЫ 5

Предисловие 7
Введение 10

§ 1. Первый аргумент, в котором рассматривается наш опыт 15
Общие положения об аргументах от опыта . . —
Рассмотрение самого нашего опыта 25
§ 2. Второй аргумент, вытекающий из невозможности свободы 38
§ 3. Третий аргумент, основывающийся на несовершенстве свободы 40
О совершенстве необходимости 47
§ 4. Четвертый аргумент, основывающийся на рассмотрении божественного предвидения . . . 51
§ 5. Пятый аргумент, основывающийся на природе вознаграждений и наказаний 53
§ 6. Шестой аргумент, взятый из природы морали 55

Ответы на возражения 57
Первое возражение . . . . —
Второе возражение 59
Третье возражение 61
Четвертое возражение 63
Пятое возражение 64
Шестое возражение . . . . —

Мнения ученых о свободе и т. д. 66
Понятие автора о свободе 69

А. Коллинз. РАССУЖДЕНИЕ О СВОБОДОМЫСЛИИ, ВЫЗВАННОЕ ВОЗНИКНОВЕНИЕМ И РАЗВИТИЕМ СЕКТЫ, НАЗЫВАЕМОЙ СВОБОДОМЫСЛЯЩИЕ . . 71

I. Письмо ***, эсквайру 73
Раздел I 74
Раздел II 93
Раздел III 140

Д. Гартли. РАЗМЫШЛЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ, ЕГО СТРОЕНИИ, ЕГО ДОЛГЕ И УПОВАНИЯХ 193

Часть I. Размышления о строении человеческого тела и духа, об их взаимных связях и взаимном влиянии 195

Введение . . . . —

Общий взгляд на учение о вибрациях и учение об ассоциации [идей] 199

Глава I. Содержащая общие законы, в соответствии с которыми совершаются ощущения и движения и порождаются наши идеи . . . . —

Раздел I. Учение о вибрациях и его применение для объяснения ощущений 200

Раздел II. Об идеях, их возникновении и ассоциациях, а также о соответствии учения о вибрациях явлениям идей 248

Раздел III. О движении мышц и двух его видах, автоматическом и произвольном, и об использовании учения о вибрациях и учения об ассоциации идей для объяснения их соответственно 276

Глава II. Содержащая применение учения о вибрациях и ассоциациях к каждому [виду] ощущений и движений в частности 304

Глава III. Содержащая конкретное применение вышеизложенной теории к явлениям идей, или к познанию, эмоциям, памяти и воображению 312

Примечания 375

Указатель имен 393

Предметный указатель 397

АНГЛИЙСКИЕ МАТЕРИАЛИСТЫ XVIII в. Собрание произведений в трех томах. Под общ. ред. Б. В. Мееровского. Т. 2. М., «Мысль», 1967. 405 с. 1 л. портр. (Философ. наследие. Акад. наук СССР. Ин-т философии).

1Ф.

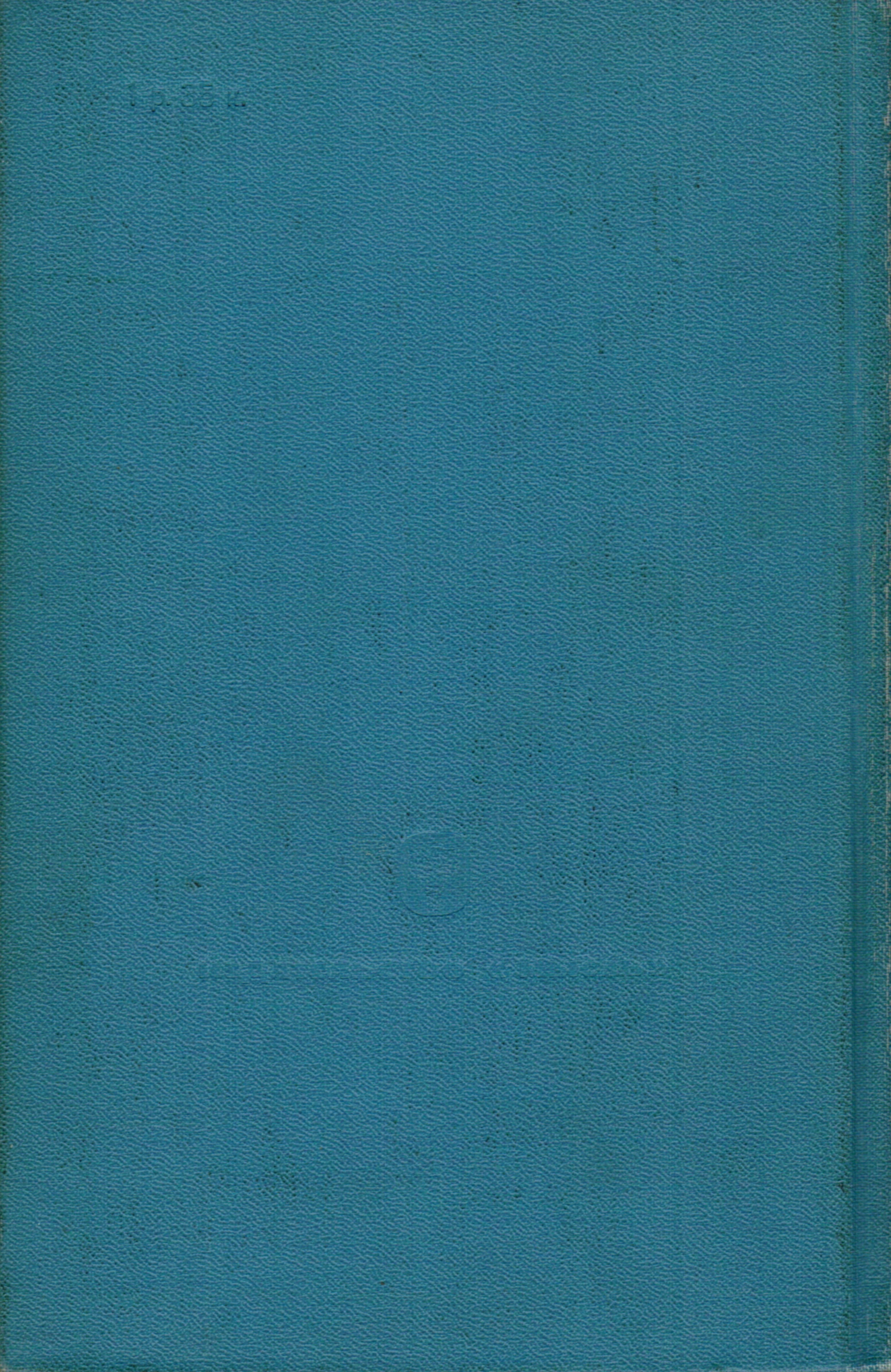
Редактор *М. Н. Делограмматик*
Младший редактор *Т. В. Яглова*
Оформление художника *В. В. Максина*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *И. Г. Крейс*
Корректор *Л. М. Чигина*

Сдано в набор 15 декабря 1966 г. Подписано в печать 25 апреля 1967 г. Формат бумаги 84×108$^{1}/_{32}$, № 2. Бумажных листов 6,4 с вкл. Печатных листов 21,52 с вкл. Учетно-издательских листов 19,14 с вкл. Тираж 10 000 экз. Цена 1 р. 35 к. Заказ № 741.

Подписное издание

Издательство «Мысль».
Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградская типография № 1 «Печатный Двор» имени А. М. Горького Главполиграфпрома Комитета по печати при Совете Министров СССР, г. Ленинград, Гатчинская ул., 26.


1 р. 35 к.